Anuario

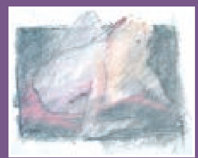
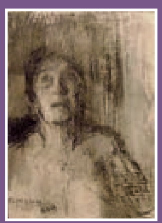
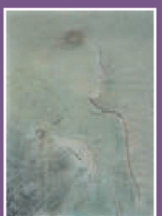
ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL EN URUGUAY

Vol. 12 – 2014

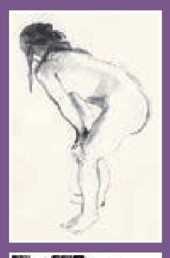
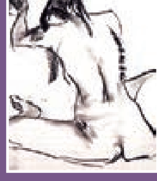


Instituto de Antropología
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad de la República

Editora:
Sonnia Romero Gorski

Marcelo Vera y Andrés Usera, cinco*por*cinco, Fundación Unión, Espacio Cultural Contemporáneo, 2011.

Exposición, Maldonado, 2007, Taller Lara.

ANUARIO
ANTROPOLOGIA SOCIAL Y CULTURAL EN URUGUAY
2014

Editora
Sonnia Romero Gorski

ANUARIO

ANTROPOLOGIA SOCIAL Y CULTURAL EN URUGUAY

2014

Editora:
Sonnia Romero Gorski

Asistente de Edición:
Marcelo Rossal





La presente edición del Anuario está parcialmente
financiada por Förlaget Nordan/Non commercial, Suecia.

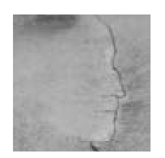
Departamento de Antropología Social
Instituto de Antropología FHCE – UdelaR
sromero@fhuce.edu.uy
anuarioantropologia@gmail.com
www.fhuce.edu.uy

La Paz 1988, 11200 Montevideo
Tel: (598) 2400 5695
C.e.: nordan@nordan.com.uy
www.nordan.com.uy

Diseño: Ruben G. Prieto
Armado: Javier Fraga

ISSN (Nordan): 1510-3846

Indice

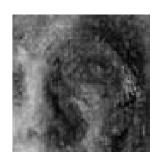


1. Editorial

2. Estudios y Ensayos



3. Avances de investigación

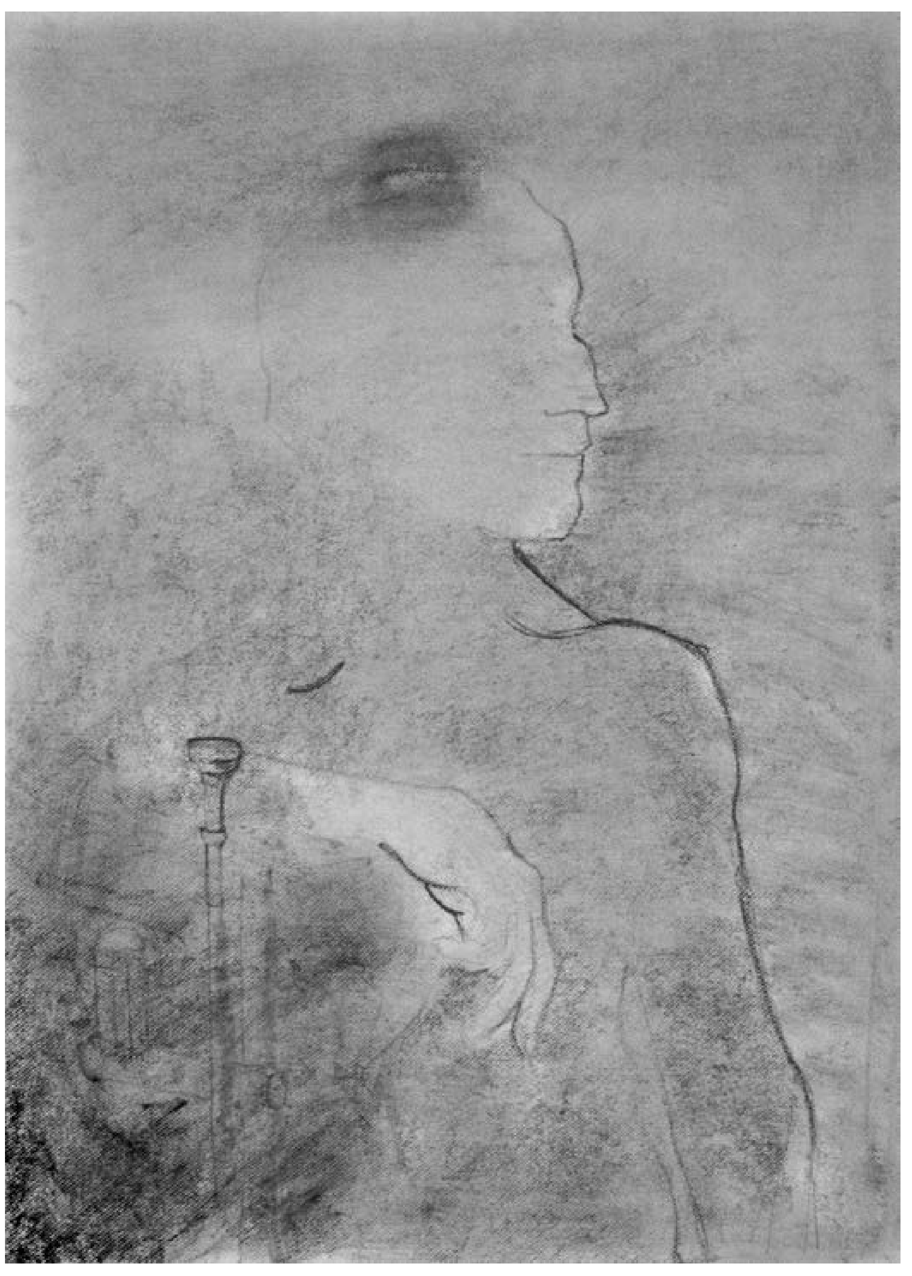


4. Dossier
Coloquios y Conferencias para la construcción de ciudadanías



5. Notas, noticias, eventos

1. Editorial



Andrés Usera, "Antonio", 2011.



Editorial

"Ahora bien la idea de lo durable no es ni capitalista ni greco-occidental. Altamira, Lascaux, las estatuillas prehistóricas son prueba de ello. ¿Pero por qué es necesario que exista lo durable? ¿Por qué es necesario que haya obras en ese sentido?"[1]

El volumen 2014 del *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay* sale más tarde que lo habitual, es un hecho, aunque la razón principal no se vincule con decaimiento alguno o duda sobre la necesidad de su existencia y duración, sino todo lo contrario. Nos sorprendió una crisis de crecimiento. Al recibir un aluvión de propuestas para las diferentes Secciones, sobre todo para publicar Estudios y Ensayos, tuvimos que ampliar la base de evaluadores, procesar las devoluciones de dictámenes a los autores y luego esperar el retorno con las correcciones solicitadas.

En varios casos el proceso todavía no concluyó, por lo cual ya abrimos una carpeta con trabajos aceptados con modificaciones recomendadas, que una vez realizadas serían incluidos en el volumen 2015!.

La convocatoria temática para *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay, 2014,* se basó en un eje de reflexión de actualidad: *Etnografía y Antropología. Bordes y cruces disciplinarios,* logrando amplia respuesta, seguramente porque se ubicó en un punto al que están llegando o en el que ya están debatiendo colegas de diferentes países y trayectorias académicas.

En esa coyuntura nos resulta grato decir que para el volumen 2014, tuvimos que asumir el creciente interés de investigadores de la región y de más lejos, sin olvidar el espacio que reservamos siempre para las contribuciones de colegas uruguayos/as, que investigan en el país o en el extranjero. Vale la pena destacar esa diversidad de procedencias e instituciones:

Universidad Autónoma de la ciudad de México; Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, España; Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Argentina (varios); UAEM, CONACYT, México; Facultad de Información y comunicación, Universidad de la República, Uruguay; Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Misiones, Argentina; Universidad de Lausana, Suiza.

1. Castoriadis, C.: "29, Transformación social y creación cultural". En: *Ventana al caos.* 1ª. Edición en español, Buenos Aires, Fondo de cultura Económica, 2008.

Universidad de Arizona, USA; Servicio Central de Extensión, Universidad de la República, Uruguay; Centro Universitario de Rivera, Universidad de la República; Programa de Maestrías de la FHCE, Universidad de la República; Programa de Doctorado IDAES-UNSAM, Argentina; Programa CAPES-UdelaR; Universidad degli Studi Roma Tre y Universidad de Ferrara, Italia.

Así mismo y a continuación hacemos mención más detallada, por cada Sección, esbozando el panorama de redes académicas, de la cantidad de investigadores de renombre y variedad de Instituciones que trabajaron para organizar eventos académicos con interés antropológico o en cruces disciplinarios; en esa enumeración van incluidos los temas de nuevas Maestrías, reseña y presentación de libros de colegas dentro de una *comunidad* antropológica que impulsamos desde el *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*.

Sección Estudios y Ensayos. La Sección se abre con elocuente reflexión teórica disciplinaria (Olivos Santoyo, México) a partir de la cual hay que visualizar el alineamiento de todas las contribuciones y actividades comentadas. El tema de las migraciones plantea una y otra vez tanto la angustia de partir como la incertidumbre de permanecer (Zuleica Crosa desde Universidad de Buenos Aires, Argentina, Natalia Alonso Rey, de la Universidad de Tarragona, España). Las valijas se vuelven probatorias de intencionalidades que se reprimen, aunque las mismas sean solo buscar mejores oportunidades de vida. (Permiten revisar el espejismo sobre el "fin de las fronteras")!

Las ciudades y barrios, localidades más chicas, demuestran alojar complejidades. Urbanizaciones en transición, ya sea en Montevideo (E. Alvarez Pedrosian, UdelaR), en Pan de Azúcar (Fabian Perciente, becario en México) o en el gran Buenos Aires (Gretel Thomasz, UBA). Los mapas y los colectivos se mueven, reciben e incluso interpretan la razón de la presencia, de la curiosidad de los investigadores.

En otro plano y en otro registro argumentativo, desde el Origen, desde los relatos sobre el origen, surge la constatación de la continuidad continental en vínculos con hierbas, con fines medicinales o de conexión espiritual o recreativa. (Fernando Lynch, UBA). También en lo profundo de las tradiciones, entre cristianismo y paganismo, encontramos notable persistencia de la costumbre de los velorios de 'angelitos'(César Iván Borda, Misiones) costumbre en disminución, tal vez no tanto por olvido de rituales sino por baja de la mortalidad infantil.

Manteniendo la mirada en este mundo del origen, de la autoctonía y la ancestralidad, surge el encuentro posible con personas que reclaman reconocimiento local como descendientes de indígenas, instalando un debate con varias aperturas, (Andrea Olivera, Universidad de Lausana, Suiza).

Cierra la Sección Estudios y Ensayos, un estudio sobre comunidades de mujeres musulmanas en la gran urbe de Buenos Aires (M. S. Valcarcel, UBA). Sabemos así que mujeres argentinas recibieron, y aceptan, el mensaje contenido en el Corán, divinas revelaciones que el profeta Muhammad predicó en el siglo VII, entre las ciudades de La Meca y Medina.

Por una cuestión de lógicas subyacentes, agrupamiento "natural" de sentidos, la Sección Estudios y Ensayos comienza con una reflexión que cobija el conjunto del volumen; inmediatamente después viene la cuestión de las migraciones, desplazamientos de personas, para terminar con un caso de desplazamiento de ideas, de religiones, no necesariamente transportables en valijas. El islam aporta actualmente su cuota a la diversidad de costumbres y códigos en el Río de la Plata.

La ***Sección Avances de Investigación*** como es habitual retoma los mismos ejes desde otras posiciones, como anuncio de líneas que se profundizarán, que ya pueden proponer resultados o que reclaman mayor tiempo para registros y análisis. En los avances volvemos a encontrar una marcada vocación por el trabajo de campo, literalmente en el campo uruguayo o por lo menos fuera de la centralidad capitalina. En el norte, en Tacuarembó, (Susan Lobo, antropóloga norteamericana) reside y lleva adelante una etnografía de intervención en la zona de Cañas-Laureles), en el litoral (Carlos Santos en Nuevo Berlín, Río Negro) se encuentra actores locales que hacen un camino crítico entre la agricultura intensiva y la pesca artesanal; en el noreste, departamento de Lavalleja (Leticia Matta) los testimonios dan cuenta de la resistencia de pequeños pueblos enfrentados al declive demográfico.

En ambiente fronterizo, en Rivera, (Fernando Acevedo) se prepara para encontrar un tono para abordar el género literario de la poesía gauchesca.

Como un intermedio entre estos trabajos de "tierra adentro" y los otros en el exterior lejano, colocamos las lecciones aprendidas en una aproximación etnográfica al tema de los jóvenes asistidos por programas sociales en los bordes de la ciudad de Buenos Aires (Martín Hornes).

Por su parte Rossana Passegi fue hasta Manaos, Brasil, y se aproximó a una tradición masónica arraigada, con instituciones reconocidas; la masonería allí parece ser contemporánea de la época de "oro", cuando la explotación del caucho permitió rápida urbanización en el límite de la selva amazónica.

Por último viene el cambiante escenario de la Ciudad Eterna, Roma y sus barrios, Borgate, Mandrione, llenos de historia, saliendo de períodos de olvido y abandono (Adriana Goñi, G. Sacadurra). Con apoyo de urbanistas, antropólogos, artistas, diseñadores, los vecinos buscan dignificar los lugares, volverlos más habitables, estéticamente valorizados, bajo acueductos romanos o cerca de viejas vías de tren.

La ***Sección Dossier***

Se recogieron tres actividades de diferente volumen unidas por un eje que las atraviesa: la cuestión de la construcción colectiva de ciudadanías, con demandas de reconocimiento de existencia. Es de notar la conjunción de equipos y esfuerzos académicos para realizar cruces y diálogos interdisciplinarios.

1.- Coloquio Ciudadanías Contemporáneas. Cuestionamientos y escenarios, organizado conjuntamente por la Universidad de Paris 8 Vincennes, Francia, y Universidad de la República, junto con la Fundación Polo Mercosur. La Dirección Científica estuvo a cargo de Patrice Vermeren (Universidad Paris 8, Francia, e integrante del Consejo de Redacción del *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*) y por Javier Gallardo, (Instituto de Ciencias Políticas, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Uruguay). En la gran riqueza de las exposiciones y debates, entre participantes destacados, elegimos tomar de forma restringida aportes de participantes uruguayos para la Mesa7, Minorías, minorías étnicas y de la diversidad sexual, coordinada Por Andrea Benvenuto de Paris 8 y por S. Romero de FHCE, UdelaR.

2.- Conferencias sobre Pensamiento Decolonial, en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, conferencias de Walter Mignolo, Universidad de y María Eva Rodríguez, Universidad de Buenos Aires. Organizó y comenta Nicolás Guigou, Departamento de Antropología SocialS-FHCE, UdelaR.

3.- Conferencia Internacional e Interdisciplinaria, organizada por Elizabeth Anstatt (CNRS-IRIS, Francia), José Ma. López Mazz (UdelaR, Uruguay), Denis Merklen (Universidad Sorbonne Nouvelle-IHEAL, Francia) y Polo Mercosur(Montevideo). Comenta José Ma. López Mazz, Instituto de Antropología, FHCE, UdelaR.

La ***Sección Notas, Noticias, Eventos***
Otras conferencias en Montevideo plantearon temas diferentes entre sí con interés socio-antropológico: Historiador franco-armenio Claude Mutafian, ex docente de Universidad Saint Denis, Investigador independiente. Organizaron Andrea Gayoso, Instituto de Historia, Sonnia Romero, Instituto de Antropología (FHCE) y Eduardo Alvarez Pedrosian (FIC, UdelaR), apoyó la Unión General Armenia de Beneficencia y Facultad de Derecho. Bernard Pintureau, investigador invitado por Facultad de Agronomía, propuso debatir sobre la ubicación de la especie humana, dentro del reino animal ¿o en un reino diferente? Organizaron S. Romero, Dpto. de Antropología Social, Isabel Barreto, Dpto. de Antropología Biológica, FHCE, UdelaR.

Denis Merklen, disertó sobre "Violencia desbordes violentos, incendios en bibliotecas municipales" en barrios del norte de Paris. Inquietante similitud con hechos de actualidad local. Organizó la Comisión de Posgrados de la FHCE, UdelaR.

Defensas de tesis de Maestría en Antropología de la Región de la Cuenca del Plata: Macarena Montañez; Luján Alsina; Fabrizio Martínez Grundel; Marcelo Rossal.

Anuncio de publicaciones:

Mosaico de creatividades. Experiencias del arte popular. De Eli Bartra, México.

Antropologia Da e Na cidade. Interpretações sobre as formas da vida urbana. De Ana Luisa Carvalho de Rocha y Cornelia Eckert. Porto Alegre, 2013.

Etnografía de Rua. Estudos de antropología urbana. (Org.) Ana Luisa Carvalho de Rocha y Cornelia Eckert UFRGS-Editora, Porto Alegre, 2013.

Mujeres a la sombra y Mujeres en la sombra. Inquietante extrañeza. Relatos de vida. De Blanca Emeric. Montevideo, 2013.

Agradecimientos
Agradecemos los aportes de todos/as los/las autores/as, muy especialmente agradecemos la colaboración desinteresada de los/las evaluadores/as.

El anuario como objeto-libro viene valorizado por la diagramación tradicional y profesional de Javier Fraga y por la presentación de artistas con una serie sobre el desnudo, material de Marcelo Vera. "Y por qué el desnudo? (…) En la figura humana el artista pierde la individualidad, ya no es único, son dos creadores, el modelo crea su imagen para que el artista interprete. (…) Es como si el modelo fuera la piedra que cae al agua, y las ondas llegaran al artista, lo golpearan y regresaran". (A. Prieto, Cinco*por*cinco, Fundación Espacio Cultural Contemporáneo, Montevideo, diciembre 2011).

Agradecemos también el apoyo del programa SHS de UNESCO para la versión electrónica, a la Editorial Nordan-Comunidad para el formato papel.

Sonnia Romero Gorski
Editora

Instituto de Antropología – FHCE
Montevideo, junio 2014

Aspectos formales a destacar

Para la edición 2014 del *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay* recibimos trabajos de una variedad significativa de investigadores nacionales y extranjeros, de formación reconocida o en vías de consolidación de posgrado. La amplitud de respuesta en esta convocatoria nos ha obligado a medir el espacio, para poder así dar cabida a un material que vale la pena ser conocido, colocado en circulación.

Reiteramos que la publicación anual se encuentra abierta a investigadores residentes en el país y en el exterior, así como a extranjeros que en el año hayan realizado destacados aportes, dictado cursos, conferencias, o lleven adelante estudios antropológicos *en* y *sobre* el Uruguay. Aceptamos asimismo contribuciones de investigadores extranjeros que aborden temas con potencial de interés teórico, metodológico y de actualidad. Observamos que cada vez más colegas extranjeros se interesan en publicar en nuestro anuario. Como publicación especializada y arbitrada damos la bienvenida a los diferentes aportes, apreciando la importancia académica de mantener intercambios de mutuo interés con instituciones y colegas.

El Anuario en **formato papel** mantiene su diseño tradicional de tapa, con reproducción completa de una obra de arte en colores originales y reproducciones en blanco y negro que anuncian o separan las Secciones. Cada año invitamos a un artista nacional; es una forma de asociar artes plásticas con temas antropológicos. En este volumen 2014 elegimos una serie de Desnudos, con fuerza sugerente traen protagonismo a la figura humana.

La **versión electrónica** del anuario se publica entera y de una sola vez, cuando el volumen se encuentra completamente diagramado. Se ubica en el sitio de UNESCO-Montevideo, con el apoyo del Programa de Ciencias Sociales y Humanas.

La publicación cuenta con la **licencia de Creative Commons** (cc-by) que protege contenidos en el libre acceso (versión electrónica) así como distribución comercial (versión en papel).

I.- El **Consejo de Redacción** mantiene simbólicamente en su lugar fundacional a Renzo Pi Hugarte. La integración de dicho Consejo seguirá reflejando vínculos y compromisos académicos de relevancia. En ese sentido, en 2014 saludamos el ingreso del Coordinador Académico del CLAEH, Dr. Néstor Da Costa.

La **Editora** y el **Asistente de Edición** gestionan todo lo referente a contribuciones, envío y recepción de evaluaciones, comunicaciones con autores, coordinación con traductores, diagramador, selección del artista que va a ilustrar el volumen; realizan la revisión de la totalidad del material y coordinan decisiones a tomar junto con la editorial y la imprenta.

II.- El Anuario cuenta con cinco Secciones que siempre componen el índice:

1.- ***Editorial.-*** **2.-** ***Estudios y Ensayos.-*** **3.-** ***Avances de investigación.- 4.-Dossier.- 5.- Notas, noticias,***

Arbitrajes y control de calidad

Se someten a arbitraje –en doble ciego– los artículos que figuran en la Sección 2. Así mismo el conjunto del contendio proviene de investigaciones ya evaluadas, de even-

tos con respaldo académico, defensa de tesis de posgrado, entre otros. Es decir que el conjunto reúne producción y actividades académicas debidamente avaladas.

La totalidad del material pasa por la revisión de la editora, del asistente de edición, contando con el respaldo del Consejo de Redacción. El producto logrado nos alienta siempre a seguir convocando colaboraciones, en una línea de apertura hacia temas que sin estar localizados dentro del territorio nacional nos aportan visiones y líneas de actualización.

2. *Estudios y Ensayos*

N. Olivos Santoyo; N. Alonso Rey; Z. Crosa; F. Perciante;
E. Álvarez Pedrosian; A. G. Thomasz; F. Lynch; C. I. Bondar;
A. Olivera; M. S. Valcarcel



Exposición, Maldonado, 2007 - Taller Lara



Repensar la etnografía a la luz de los presupuestos posibles de una socioantropología

Nicolás Olivos Santoyo
Doctor en Antropología Social, Investigador de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
nicolasolivos@gmail.com.

Enviado: 21/02/14 – Aprobado: 30/05/14

RESUMEN

La etnografía ocupa un lugar central para pensar la relación entre antropología y sociología, sin embargo poco se ha profundizado sobre las formas que debería adoptar ésta en el marco de una relación interdisciplinar que contemple la posible construcción de nuevas maneras de llevar a cabo la práctica etnográfica. En este escrito pretendo contribuir a dicha reflexión, utilizando una noción epistémica de abandono y pérdida, como tarea necesaria para la construcción de puentes interdisciplinarios.

Palabras Claves: Etnografía, socioantropología, reflexividad, pérdidas epistémicas, interdisciplina.

ABSTRACT

Ethnography is central to thinking about the relationship between anthropology and sociology place, however little has deepened over the forms it should take it as part of an interdisciplinary relationship, contemplating the possible construction of new ways of conducting practice ethnographic. In this paper I intend to contribute to this reflection, using an epistemic notion of abandonment and loss, as a required task to build interdisciplinary bridges.

Keywords: Ethnography, socioanthropology, reflexivity, epistemic losses, interdisciplinary.

1. Hacia la socioantropología y las relaciones interdisciplinares

El objetivo de este trabajo es trazar algunos lineamientos generales que nos auxilien a pensar cómo podrían ser configuradas las formas de la etnografía que constituyen un hacer nodal, más no único, de una nueva manera de hacer ciencia social como es la

socioantropología la cual se piensa como una conjunción disciplinar entre la antropología social y la sociología.

Impulsados por el llamado a realizar la apertura de las ciencias sociales emitido por la Comisión Gulbenkian para la Reestructuración de las Ciencias Sociales (Wallerstein, 2007), sociólogos y antropólogos sociales han comenzado a hacer patente y explícito su tránsito entre los marcos explicativos y las estrategias metódicas que pertenecían y brindaban autonomía a cada a una de las disciplinas. Con dicho transitar, las fronteras disciplinares se han vuelto cada vez más permeables, lo cual no significa que éstas se borren y tiendan a eliminarse. Como una manifestación de dicha porosidad disciplinaria algunos estudiosos de lo social y cultural han hecho un llamado a formar otro corpus científico que englobe a la sociología y a la antropología a la cual algunos han comenzado a nombrar como socioantropología.

Como muestras de dicha tendencia podemos referir a los trabajos realizados por Jacques Hamel y Pierre Bouvier (1997) que se publicaron en el primer número de la revista *Socio-anthropologie* publicado en 1997[1], en la cual no sólo pretendían sentar las bases programáticas de la naciente publicación, sino que también se justificaría la urgencia de una nueva forma de conocimiento en ciencias sociales. Otro caso a mencionar es el de Jean-Pierre Olivier de Sardan (2005) quien propone la creación de una socio-antropología como una forma transdisciplinaria de investigación que auxilie a comprender los procesos actuales del desarrollo en los países del Sur. También encontramos los planteamientos de Gérard Althabe (Athabe, 2008: 100-101) quien para realizar su programa de estudios del mundo contemporáneo, requiere trascender las dicotomías académicas clásicas que han parcelado a las ciencias humanas. Señala Althabe que, para entender el presente, se necesita la unificación de perspectivas y métodos de la sociología y de la etnología. Por último cabe mencionar el ejercicio realizado en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México donde se imparte la licenciatura en Ciencias Sociales, en la cual se busca generar una complementariedad disciplinaria entre la antropología social y la sociología no con el fin de construir una ciencia diferente sino como parte de un ejercicio interdisciplinario de cruce que permita formar profesionales en ciencias sociales con una perspectiva teórica y metodológica diferente. Algunos ejercicios de reflexión y trabajos de estudiantes y profesores de esta licenciatura se realizan en el marco del Seminario Permanente de Socioantropología[2].

Diversas coincidencias encontramos en estos ejercicios de trabajo trans o interdisciplinar. Por un lado se asume que estos experimentos no son nuevos en el panorama de la las ciencias sociales, incluso se identifican, o bien como padres fundadores de la llamada socioantropología o como una muestra de la viabilidad del ejercicio, a corrientes como la llamada Escuela de Chicago a autores como Pierre Bourdieu o textos paradigmáticos como pueden ser *Las formas elementales de la vida religiosa* de Emile Durkheim o los escritos de Marcel Mauss compilados en el libro *Sociología y Antropología.* Por otro lado, se tiene como un imperativo categórico el pensar que sólo a raíz de sortear las barreras disciplinares, la complejidad del mundo social y cultural que define nuestra época actual será susceptible de ser comprendida y/o explicada de mejor forma. Pareciera así que los fenómenos socioculturales se han articulado en esta época tardío-moderna o posmoderna de formas novedosas y complejas, para los cuales los dispositivos y prácticas que definieron a las disciplinas a finales del siglo XIX y

1. http://socio-anthropologie.revues.org/192
2. http://seminariosocioantropologia.wordpress.com

de la primera mitad del siglo XX se han tornado obsoletas o excesivamente parciales para mirar estos hechos.

Por último, los proponentes de la socioantropología comparten la idea de pensar que la articulación de la novel disciplina debe tener como eje metodológico la práctica etnográfica. Cabe resaltar que cuando hablan de etnografía sólo se resaltan dos de sus posibles dimensiones de definición y una tercera vía, que es el objeto de preocupación de este ensayo, poco se ha reflexionado e incluso se ha pasado por alto: me refiero al hecho de ver a la etnografía como un tipo de escritura. Es decir, al reivindicar a la etnografía como eje metódico de la socioantropología, se piensa en ésta como una estrategia de investigación cualitativa. Y quizá la estrategia cualitativa por excelencia, como lo han mostrado S.J. Taylor y R. Bogdan (1987), debido a la centralidad que tiene para este método el encuentro cara a cara con los sujetos a investigar y conocer de esta forma los sentidos que estos dan a sus vivencias. Pero también este método, se piensa, es el idóneo para observar el flujo constante de la vida ordinaria que se asume como el *locus* real de la cultura o la sociedad.

En segundo entendimiento de lo etnográfico asumido también por los impulsores de la socioantropología, rebasa su concepción estrecha de entenderla como un método de investigación cualitativo, sino que se reivindica su práctica como un dispositivo central que define al profesionista en antropología y en socioantropología. Una práctica cuyo rasgo distintivo es el traslado y el contacto con espacios construidos como alternos, de allí la simbiosis entre los términos trabajo de campo y etnografía. Como bien lo ha caracterizado James Clifford en su texto intitulado *Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología* (1999), el antropólogo se construye a partir de mirar espacios propios o lejanos, el campo o las ciudades, como un sitio al cual hay que trasladarse y en el cual se despliegan múltiples procesos experienciales de comprensión. No importando si el sitio es familiar o desconocido, el antropólogo aprende a mirar y a comprender otredades. Es más, las construye como parte de esa estrategia discursiva y metódica de hacer de su sitio de estudio un lugar al cual hay que trasladarse, o como lo señala Clifford: “El campo sigue estando *en otro lugar*, aunque esté dentro del propio contexto nacional o lingüístico (Clifford, 1999: 111)”.

Cabe mencionar, que bajo el ánimo interdisciplinario, también se ha buscado borrar las distancias irreductibles entre lo cualitativo y lo cuantitativo. La etnografía socioantropológica, como mucha de la antropológica, se vislumbra idealmente como mezclando información cuantitativa con testimonios de informantes, reconstrucciones geoestadística con croquis y descripciones de sitios hechos en los lugares. Y sobre estas posibilidades han girado muchos ejercicios reflexivos sobre cómo podría ser la etnografía socioantropológica. Inclusive aparecen ya ciertos textos que pronto son acogidos como modelos, o como diría Thomas Kuhn, ejemplares paradigmáticos de lo que tendría que ser la etnografía socioantropológica, es el caso del trabajo de Pierre Bourdieu que lleva por título *El baile de los solteros* (2004), donde se observa la combinación de los recursos cualitativos con información obtenida cualitativamente, pero subsumidos en un texto cuya estructura narrativa perfectamente se amolda a los cánones de la etnografía.

Sin embargo poco se ha pensado y problematizado el aspecto de qué tipo de narrativa tendría que ser usada en los nuevos textos etnográficos. Preguntas como ¿qué tanto las formas clásicas de la etnografía antropológica, esa desplegada en el contexto de los procesos coloniales, se adecua para dar cuenta de las complejidades del mundo moderno? ¿Cómo adecuar la narración etnográfica a un hacer disciplinar que en su

ánimo de complementariedad teórica ha comenzado a mirar la existencia de agentes sociales, de procesos de reconocimiento, de construcción de ciudadanía, de procesos de estructuración y de actuar comunicativo?, han sido poco teorizadas y hacia ello apunta el orden de mis reflexiones.

Mi problematización busca por una lado trazar vías para repensar por dónde se puede dar el cruce disciplinar entre sociología y antropología, lo que también significa reflexionar más acerca de los mecanismos que se dan en los procesos interdisciplinarios. También asumo, como antropólogo, que la etnografía es, y puede ser, una de las estrategias metodológicas a adoptar en una naciente forma disciplinar, sin embargo, creo que debemos ser críticos y reconocer las limitaciones que tiene esta forma de operación, muchas de ellas señaladas por el llamado giro reflexivo en etnografía, si deseamos articular una nueva grafía para una nueva forma de entender la sociedad.

Esto implica repensar dos cosas más: primero, habría que preguntarnos qué tanto de la etnografía antropológica tendríamos que asumir, y cómo incorporar en nuestro proyecto las críticas que desde los años 80s se han realizado a los estilos y formas de escritura antropológica. Y en segundo lugar, motiva mi trabajo actual el tratar de vislumbrar las maneras en que se podrían compaginar algunos desarrollos en teoría social, principalmente aquellos que ha resaltado la perspectiva del agente, el mundo de vida, la creatividad de la acción y las dimensiones de la interacción mediada por la praxis del sentido, con una forma de grafía o narrativa que dé cuenta de dichos procesos.

La reflexión que hago sobre la conjunción entre la sociología, la antropología y la práctica etnográfica, me conduce también a problematizar aspectos relacionados a la comprensión de los procesos trans e interdisciplinares. Creo, y esta es una de las tesis de este artículo, que dentro del tipo de análisis que deben de hacer los sujetos que impulsan los quehaceres científicos en contextos interdisciplinares se encuentra determinar qué dispositivos, prácticas y discursos, elaborados en el contexto de una ciencia particular, deberán ser abandonados, criticados y reelaborados en el momento en que se realizan las fusiones entre ciencias o tradiciones de investigación.

Podríamos afirmar, que las dos vías clásicas de defensa de los procesos interdisciplinarios como es la que sigue Immanuel Wallerstein (1999 y 2007) y la sostenida por los teóricos de la complejidad como son Edgar Morin (1990) y Rolando García (2006), han resaltado más la vía positiva o constructiva del proceso de complementariedad que una opción que resalte, ya sea analítica o históricamente, los procesos de pérdidas y abandonos epistémicos y metódicos que acompaña necesariamente todo proceso de cruce o complementariedad disciplinar. Las vías positivas o constructivas las distinguimos, por ser aquellas que resaltan que los saberes de manera independiente han desarrollado estrategias de investigación, aportes teóricos, visiones del mundo, que en general son adecuadas para lograr la explicación de ciertos fenómenos; sólo que resultan parciales, de allí la necesidad de vincularlas con aquellas desarrolladas por otras ciencias para potenciar las explicaciones posibles. Mientras que una posible vía crítica, como la que propongo aquí, se enfoca en ver, ya sea de manera histórica o analítica, cómo en la formación de nuevas disciplinas o prácticas científicas surgidas de cruces, ensamblajes o colaboraciones, suceden abandonos de ciertos presupuestos teóricos, renuncias a ciertas ontologías y modificación de técnicas y métodos de observación.

Wallerstein ha sostenido que la parcialidad disciplinar, que dominó la institucionalización de las disciplinas modernas hasta la segunda mitad del siglo XX, fue más la respuesta a un proyecto civilizatorio propio de cierto estadío de desarrollo del capitalismo, donde además se instauró también un modelo de ciencia canónico y do-

minante que apuntaba a la especialización y a la parcialización. Sin embargo, afirma que la disciplinariedad también tiene sus logros como son avances en los procesos de profesionalización, en el desarrollo metódico y en ciertas comprensiones del mundo social, sólo que resultan parciales para enfrentar los nuevos procesos complejos que conlleva el neo capitalismo o el llamado sistema mundo.

De igual forma, Morin y García requieren de los procesos inter, trans y multidisciplinarios para fundamentar una epistemología para el llamado pensamiento complejo. A pesar de los matices entre llamar complejidad, como lo hace Edgar Morin, o sistemas complejos como los denomina Rolando García, coinciden en ver que el rompimiento de la parcialidad de saberes se debe a una complejización creciente de los fenómenos del mundo y con ello el imperativo de un acceso a éste de manera multimodal. Para ello las nuevas disciplinas, como lo señala Rolando García: "…que se han designado acoplando los nombres de dos ciencias diferentes (Fisicoquímica, Biofísica, etc.) corresponden a casos en los que, fenómenos o procesos que entran en el dominio de una de ellas, se interpretan o explican a partir del campo teórico de la otra ciencia. Fue el caso de la Fisicoquímica que se constituyó como disciplina cuando la Física desarrolló la teoría atómica y pudo explicar las combinaciones químicas (García, 2006: 27); y más adelante agrega el autor, que dichas relaciones entre ciencias, posteriormente dan paso a reconceptualizaciones nuevas sobre los fenómenos involucrados.

Una línea para comprender las formaciones de las prácticas e institucionalizaciones científicas, donde el centro de la exposición es mostrar cómo se dan esos procesos de abandono, pérdidas y cambios paradigmáticos en la formación de ciencias que se derivan de otros saberes, lo encontramos sin lugar a duda, y se trata de la vía que aquí sigo, en los textos de Stephen Toulmin y June Goodfield (1982, 1990 y 1999). Tres libros que apuntan a ilustrar cómo se sucedieron los procesos que desembocaron en la formación de las actuales ciencias como la física, la astronomía, la química y la biología, las cuales de alguna manera también fueron el producto de cruces y complementariedades entre saberes de diferente orden. Se resalta en ellos cómo sólo a partir de cambios y abandonos en las creencias de tipo metafísicas, en presupuestos sobre ciertas ontologías y el abandono de métodos de observación y experimentación, han sido una constante en la historia de la ciencia. Por ejemplo no se podría pensar la teoría de la evolución y con ello la institucionalización de la biología, sin las renuncias a ciertas nociones que se tenían sobre el tiempo y la temporalidad del planeta, sin modificar la ontología que se tenía sobre hechos como capas de tierra y la existencia de fósiles, o a cambios en la noción de las especies, las cadenas que vinculan a estas y la aparición de técnicas de clasificación y registro de la variedad de animales y plantas existentes en el planeta.

Es bajo este espíritu de comprensión de los procesos interdisciplinares que me propongo elucidar los asuntos relacionados a la adopción de la etnografía como estrategia fundamental para la naciente socioantropología.

2. Las coordenadas de la etnografía

Propongo en este trabajo seguir a Michel De Certeau en su caracterización de la historiografía como una *operación*. Es decir, la etnografía como el conocimiento histórico se distingue por ser un tipo de hacer que vincula un lugar (un reclutamiento, un medio, un oficio), varios procedimientos de análisis (una disciplina) y la construcción de un texto (una literatura). Afirma De Certeau que dicha operación es entonces el resultado de la combinación de un lugar social, de prácticas científicas y de una escritura. Ésta

última se construye, señala el autor, siguiendo las reglas propias que son institucionalizadas (De Certeau, 1999: 68).

Continuando lo propuesto por De Certeau, vislumbrar formas del hacer etnografía para una posible socioantropología conlleva, y es lo que trataré de defender en este trabajo, problematizar la manera tradicional en que se ha desarrollado ese acoplamiento entre su especificidad como práctica y su dimensión como forma de exposición. En el primero de los casos lo que habría que observar es tanto sus desarrollos metódicos, sus campos de aplicación y sus presupuestos epistemológicos. Y como texto, habría que hacer explícitas las formas narrativas, las estructuras y figuras discursivas y los tropos que determinan a la operación narrativa en su forma tradicional.

Ya es por todos reconocido que la etnografía ha trascendido su lugar clásico de realización: la antropología social, cultural o la etnología, generándose con ello una adopción acrítica de dicho proceder en distintos campos disciplinares. Así se fue ampliando ese lugar social[3], que según el autor de la *Fabula Mística*, confiere identidad y pertinencia a cualquier tipo de operación (ya sea historiográfica o etnográfica). Se inicia en este momento un proceso de trastrocamiento de las fronteras, con lo cual algunas comunidades epistémicas comienzan a perfilarse como comunidades disciplinares (para la revisión de la diferencia entre este tipo de comunidades ver: Bolaños, Bernardo, 2010). Por mencionar un par de casos, tenemos por ejemplo el de médicos usando etnografía con la intención de presentar al lugar de su intervención (un pueblo, una comunidad donde se llevó a cabo la práctica médica) o para conocer las estrategias y formas de resolver los asuntos de salud en aquellos lugares que son los sitios de la intervención del médico. O bien, el empleo recurrente de la etnografía en aula por parte de pedagogos y sociólogos de la educación para conocer las interacciones, prácticas de aprendizaje, exclusiones, etc. Situaciones que han motivado que hoy por ejemplo se hable de antropología médica, antropología educativa, jurídica, del cuerpo, de la danza, comunicativa, visual, etc., que surgen no como campos de especialización de la antropología, sino como los productos de la interacción de comunidades disciplinares de distinto origen.

Esta expansión del lugar social es quizá uno de los hechos que permea, por una parte, el imaginario de los que sostienen que el cruce disciplinar entre sociología y antropología tendría que hacerse a partir de acoger a la etnografía como estrategia central de investigación y presentación de resultados. Y por otro lado, hecho que también hay que recalcar, el auge prestigioso que hoy en día goza dicha práctica, motiva muchos de los discursos sobre la interdisciplinariedad donde se pregona la posible complementariedad de la ciencia etnográfica por excelencia (la etnología, la antropología social y la cultural) con otros campos del saber: de allí los usos de antropología médica, antropología de la educación, etc..

Si la etnografía es una práctica, en el sentido usado por De Certeau, su adopción tiene que ver con compartir la perspectiva programática que ella conlleva. Es decir, el predominio del uso etnográfico en socioantropología, y en otras disciplinas, se debe también a que en el corazón o en la esencia de este quehacer se presupone un aco-

3. Toda investigación historiográfica se enlaza con un lugar de producción socioeconómica, política y cultural. Implica un medio de elaboración circunscrito por determinaciones propias: una profesión liberal, un puesto de observación o de enseñanza, una categoría especial de letrados, etcétera. Se halla, pues, sometida a presiones, ligada a privilegios, enraizada en una particularidad. Precisamente en función de este lugar los métodos se establecen, una topografía de intereses se precisa y los expedientes de las cuestiones que vamos a preguntar a los documentos se organizan (De Certeau, Michel, 1999:69).

plamiento entre la estructura narrativa que tiene un texto etnográfico y la pretensión de mostrar una sociedad, cultura o la acción de sujetos en su finitud y en su clausura.

No hago aquí un análisis detallado de las múltiples similitudes y continuidades que existen entre el texto etnográfico y los materiales producidos por viajeros, cronistas, colonos, misioneros, expedicionarios, entre otros más, para ello sugiero la lectura de Mary Louise Pratt, y su libro *Ojos Imperiales* o su contribución al texto *Writing Culture*, donde ella afirma que la etnografía nació haciendo suyos muchos de los tropos de aquello llamado "retórica de la literatura de viajes" (Pratt, 2010: 40). Lo que sí me interesa mencionar es cómo la clausura y finitud que caracteriza al documento etnográfico se debe a esa mirada, compartida por los otros viajeros, en la cual el sujeto revela todo su ser en el momento de mirarlo. De allí esa denuncia del carácter presentista del conocimiento antropológico, realizado tanto por Renato Rosaldo como Johanes Fabian. En el presentismo entográfico se asume que el otro es y ha sido como cuando lo estudiamos y nuestra narración contribuye a reificar a ese ser contribuyendo a generar un imaginario de que así es y así seguirá siendo.

Y cuando se incorpora la dimensión temporal y del cambio, la etnografía aparece como una estrategia conservacionista que se propone mostrar esa diversidad de formas en su esencia, entendida ésta, como en su ser siempre eterno. Esta visión fue promovida por los discípulos de Franz Boas quienes insistieron en la descripción de los rasgos que caracterizan la totalidad de una cultura, pero también podría ser compartida por un enfoque que pondera la narración de la totalidad como articulada a partir de instituciones que cumplen una función particular o aquella que cumplen aquella que le impone el sistema. Tanto en su brillante etnografía intitulada *Ilingot Headhunting* 1883-1974 como en su libro *Cultura y Verdad,* Renato Rosaldo ha profundizado en esta denuncia de los tropos y compromisos epistémicos que atrapan los estilos clásicos de la escritura etnográfica, haciendo de ella un documento cerrado y volviendo a las sociedades entidades finitas y clausuradas.

Esta relación de clausura, de supresión del acontecimiento o de objetivación de la acción social, que le es natural a la escritura histórica y etnográfica, fue también señalada por el filósofo francés Paul Ricoeur. Sólo que para este pensador tal determinación o subordinación de lo real por lo escrito es un hecho natural y lógico, mientras que para autores como Rosaldo o Pratt se trata más bien de una forma discursiva con la cual el occidente ha puesto en un sitio de subordinación a los otros negándoles acción, cambio e historicidad.

Para Paul Ricoeur, como para el mismo Michel De Certeau, la narratividad o el texto histórico tiene la función de atrapar el acontecimiento. El discurso como la acción social significativa, señala Ricoeur, pertenecen al terreno del acontecimiento, ambos son actos que se realizan en un tiempo presente y en él se diluyen. Se hallan estrechamente sujetos a un espacio y a la relación de un sujeto con su contraparte, el interlocutor no puede ser otro ser más que aquel con el que hablas o actúas, por eso afirma, que su finitud es el mundo y el tiempo donde se expresan: "El acontecimiento aparece y desaparece. Por este motivo hay un problema de fijación, de inscripción. Lo que queremos fijar es lo que desaparece (Ricoeur, 2010: 171)."

Para evitar estas disoluciones tenemos la escritura, dice este filósofo, y con ello la posibilidad de objetivar los significados; que estos puedan trascender incluso las intenciones de los sujetos para así develar la estructura de la acción, del hecho histórico y del lenguaje O bien, para mosotrar ese mundo, el de la vida, bajo la condición de asumir que éste es el conjunto de sus referencias reveladas en los textos.

De allí que para el autor de *Tiempo y Narración*, la acción social o la conducta orientada significativamente (*sinhaft orientiertes Verhalten*), se convierten en objeto para la ciencia siempre y cuando ésta se pueda objetivar mediante un tipo de fijación semejante a la escritura. Mediante tal fijación la acción deja de ser una transacción y se constituye en un objeto susceptible de ser interpretado. En el texto hallamos las huellas de la acción y eso nos conduce a la búsqueda de las pautas, las reglas compartidas por los sujetos de la acción.

Ahora bien, al ser fijada la acción en textos y a al ser el sentido algo que sólo es posible revelar en éstos, ambas quedan supeditadas, señala Ricoeur, a la manera en que se sedimentan e instituyen en el texto. Antes de entrar al tema de la escritura y su dimensión estructurante quisiera ahondar más en la relación entre finitud, clausura y emergencia de lo narrativo para comprender un poco más esa proliferación del imaginario etnográfico.

Se reconoce que uno de los acercamientos más dignos de mención que se han realizado entre la sociología y la antropología es la realizada por aquel conjunto de pensadores conocidos como la Escuela de Chicago quienes hicieron de la etnografía el punto de confluencia interdisciplinar. Y confluyeron allí, porque también se propusieron narrar las formas de vida de grupos y comunidades en tanto entidades diferenciadas. Puede ser ampliamente discutido qué tanto la etnografía desarrollada por la Escuela de Chicago es parecida a la que elaboraban sus contemporáneos como Malinowski, Radcliffe-Brown y Franz Boas. Sin embargo considero que la adopción de esta estrategia narrativa también es el resultado de asumir ese presupuesto metódico de que las culturas y los grupos sociales se captan en su totalidad sólo objetivándolas a partir de herramientas narrativas. Nos referimos a esas estrategias que para mostrar una dinámica sociocultural de un grupo requieren primero de mostrar el lugar, el espacio, las características de los sujetos, los avatares de su vida cotidiana, las implicaciones del ser originario, para luego contar sobre los impactos, modificaciones, o supervivencias que acarrea la vida en las ciudades modernas de los Estados Unidos.

Si bien una herencia de la Escuela de Chicago fue mirar lo diferente, lo particular, los procesos de la alteridad que subyacen en la vida urbano moderna a partir de ojos que reivindicaban la acción de sujetos y la pragmática de la vida ordinaria, aun observamos una adopción del grafos, de la narrativa, desarrollada dentro del núcleo semántico del texto etnográfico en la cual objeto es el grupo y el resultado son procesos de objetivación de pueblos, culturas o de esas diferencias grupales que Arjun Appadurai (2001) caracteriza como sujetos localizados.

Quizá la lectura que hago aquí de la Escuela de Chicago sea parcial pero deseo expresar que me interesaba mostrar cómo ellos en ocasiones también estaban circunscritos a los imperativos impuestos por las formas textuales de la etnografía. Sin embargo, no dejo de reconocer que hay otras maneras de acercarse a esta tradición para ver en ella orientaciones teóricas; de esas que la etnografía aún no dispone de tropos, formas y estructuras narrativas. Creo que la lectura que nos presenta Hans Joas (1998) de la Escuela de Chicago como una expresión del pragmatismo impulsado por su gran desarrollo empírico es en sumo adecuada. A partir de conceptualizar a dicha escuela como una postura que eslabona a la tradición pragmática clásica (la de James, Dewey y Mead) con las sociologías de la vida cotidiana (herederas del interaccionismo simbólico), considero que podemos releer a los autores de Chicago justo para buscar esas experiencias constitutivas de lo local. Al igual que lo hace Appadurai uno puede leer a la etnografía clásica, y a los trabajos de las primeras generaciones de la Escuela, con otros ojos.

Otros ojos donde incluso se puedan revelar nuevas estrategias de grafía, que las hay sin duda, que son el producto de esos imperativos teóricos que incluso, hecho que sí está registrado, impactaron en la manera en que ellos impulsaron el desarrollo de los métodos etnográficos. Incluso esos desarrollos le han conferido mucho de las formas que adopta la investigación etnográfica. Hecho que fue resaltado por Robert Redfield para quien el uso de documentos personales como cartas, diarios, fotografías, historias de vida, inscripciones en lápidas, son aquellos medios mediante los que una persona revela sus características sociales y personales. Describe Redfield a estas herramientas como: "en las que las características humanas y personales de alguien que es en algún sentido el autor del documento encuentra expresión, lo que significa que quien lee el documento llega a conocer al autor y sus visiones del evento con el que el documento está relacionado. (Plummer, Ken, 2004: 14)."

3. La etnografía como un texto: fundamentos para un percatarse

Siguiendo el esquema propuesto como guía para reflexionar los tópicos del quehacer etnográfico, en el último extremo de la operación, señalaba De Certeau, se encuentra la dimensión textual. Y afirmaba él, que cada ámbito en su autonomía imprimía sus lógicas a la operación historiográfica o etnográfica. Con este señalamiento este filósofo e historiador incorporaba al análisis de la producción del conocimiento antropológico e histórico los desarrollos que en el análisis textual se venían gestando. Una forma analítica que se inicia en la crítica literaria, en la semiología y análisis del discurso, que se abre primero en las ciencias humanas para el caso de la historia con autores como Paul Ricoeur, Michel de Certeau y Hayden White y que se incorpora a la antropología en los años 80s con los trabajos de Johanes Fabian, Stephen Tyler y el llamado giro posmoderno.

De Certeau afirma que en el acto de escribir, en la construcción de una escritura, se organizan los significantes, es el último eslabón de un proceso de investigación. Pero un proceso que se elabora bajo una arquitectura que hace suyos diversos elementos, reglas y conceptos que forman un sistema entre ellos, donde la coherencia es algo determinado por el autor y no por la realidad a la cual se accede sólo en la investigación, cito: "Dicho de otro modo, por medio de un conjunto de figuras, de relatos y de nombres propios, la se escritura vuelve presente, representa lo que la práctica capta como su límite, como excepción o como diferencia, como pasado (De Certeau, 1999: 102)."

Hayden White, de quienes los antropólogos más han abrevado, se ha preocupado por establecer esos tipos ideales por donde transcurre la narratividad histórica. Para ello sugiere un proceder meta-histórico que auxiliado por la teoría literaria nos permita identificar esas formas reiteradas de relatar que han configurado el imaginario histórico del siglo XIX. Lo interesante de White es que al utilizar una vía de análisis que el caracteriza como metahistórica, encontrará patrones de similitud narrativa entre historiadores y filósofos de la historia del siglo antepasado independientemente de su postura teórica. Desde la metahistoria se van develando formas de argumentación, estrategias discursivas y tropos recurrentes dominantes y canónicos en ciertos momentos del quehacer historiográfico. Formas recurrentes que rebasan los compromisos paradigmáticos, es decir no son introducidos por una concepción teórica, por una episteme, etc, sino que es algo que se revela en el análisis comparativo de los textos, él lo dice así: "A través del develamiento de la base lingüística sobre la cual se constituyó determinada idea de la historia, he intentado establecer la naturaleza ineluctablemente poética de la obra

histórica y especificar el elemento prefigurativo de cualquier relato histórico, que tácitamente sanciona sus conceptos teóricos (White, 2001: 10)".

Tal parece entonces que más allá de corrientes teóricas, paradigmas, recursos metódicos y metodológicos, épocas y contextos, discutir la etnografía y reelaborar su ser en la configuración de una nueva disciplina, requiere si no criticar por lo menos sí traer al flujo de la conciencia ese tipo de tropos y formas que se despliegan y se han desplegado constantemente en la literatura etnográfica, hecha por antropólogos para ser leída por antropólogos, utilizada para representar al otro distante o cercano.

Un tropo recurrentemente configurador del hacer etnográfico en antropología fue aquel señalado por Johannes Fabian en un libro de 1983 titulado *Time and the Other* (2002). En este el autor muestra cómo la antropología ha representado su objeto de estudio como si éste se hubiera quedado eternamente suspendido en un mismo tiempo. Es decir, que aquello que define el ser de cualquier sociedad, menos por supuesto la nuestra, es su anclaje a sus tradiciones, esquemas simbólicos, cartografías, patrones, intemporales o eternos. Con lo cual señala Fabian se ha dado, en la representación etnográfica del otro, una negación del tiempo, de la vivencia, del acontecimiento, de la historicidad, entendida ésta como la posibilidad de la transformación.

Independientemente que sean sociedades comprendidas en el marco de una historia universal o de culturas que viven su propia historia, la etnografía muestra a dichos sujetos como viviendo siempre y de la misma forma el tiempo. Es decir, los etnógrafos nos hacen creer que las cosas observadas permanecerán siempre igual por el simple hecho de que así han sido todo el tiempo. Dicha inmutabilidad de las conductas, las tradiciones, las prácticas, los sentidos, podrá ser observada y registrada en el lapso de una temporada de campo; o si no, es susceptible de reconstruir porque cualquier nativo conoce su historia, la de él, de su linaje, de su tribu, del pueblo o de la etnia.

Para Fabian, si algo distingue a la antropología dominada por los investigadores de campo es el hecho de que en sus textos y representaciones tiende a excluir la experiencia intersubjetiva en que se ven envueltos el etnógrafo y los sujetos con los que convive. Para el autor, el trabajo de investigación de campo se sucede en un escenario donde lo dominante es el diálogo, el reconocimiento mutuo, la coevaluación. Pero además se trata de encuentros que se suceden en un tiempo y que en sí mismo es un acontecimiento para dichos involucrados, a pesar de que reiterativamente el etnógrafo se excluya de la escena, que no mencione las reacciones de su presencia en el mundo nativo, o que no comente sobre los impactos que él y su cultura ocasionan en la otra.

O como Rosaldo señala, cuando crítica ese modelo presentista y folk que se muestra en las etnografías, nada se dice de los cambios que el gobierno colonial introducía, como parte de su política de pacificación en el país Nuer, en los momentos en que Evans-Pritchard realizaba su observación participante en Sudan y cuando se narra se les ve como oposiciones, como la eterna lucha entre lo moderno y lo tradicional o como la reiterada sobrevivencia o como una transformación que destruye lo originario para constituir lo nuevo.

Johannes Fabian, como Rosaldo, consideraran que dicha estrategia coincide con las formas discursivas que asume el poder de dominación colonial. Es decir, una denuncia que viene desde Edward Said, que en el centro de dicha postura se halla un compromiso con una vía unidireccional de explicar las cosas, de establecer una cartografía entre los pueblos, de la cual resulta que Occidente reitera su ser civilizado, justificando así cualquier práctica intervencionista en los territorios habitados por otras culturas. O si no deseamos cargarle esa responsabilidad a la etnografía de ser un instrumento en el

que recaen o se legitiman los procesos de intervención o colonización, podríamos seguir a Mary Louise Pratt (2010) para quien la etnografía, al igual que los otros tipos de literatura de viajes, contribuyó a construir esa imagen que de sí hicieron las sociedades imperiales. Dispositivos a través de los cuales se construyeron los significados que configuran el imaginario moderno occidental, principalmente con aquellos relacionados con la explicación de la historia mundial y con la interpretación de la diversidad de proyectos civilizatorios y/o culturales.

Como bien lo señala Mary Louise Pratt, la etnografía quizá tenga otros presupuestos epistemológicos o axiológicos diferentes a los que conducen y posibilitan otros géneros de literatura de viajes, la cual, como lo indica la autora, es muy vasta y heterogénea a su vez. Sin embargo la etnografía podría ser vista como ese otro tipo de expresiones que mantiene cierto tipo de interacciones con ese tipo de retóricas y convenciones de expresión que encontramos en las crónicas de viajeros, de los informes de misioneros y administradores coloniales, de los reportes de científicos naturalistas que hacen e hicieron sobre los ambientes físicos, animales y humanos que se localizan más allá de las fronteras de las metrópolis del mundo occidental (Pratt, 2010: 39-40).

Hacer explícitos estos compromisos narrativos que tiene la etnografía no busca cancelarla o sumarse a las voces que propugnan por una etnografía autoexperiencial o dialógica, lo cual no implica que no reconozcamos los avances experimentales que las formas mencionadas pueden tener para la fundamentación de una etnografía socioantropológica. Tampoco deseo negar que la etnografía clásica también contribuyó a poner en escena las posibilidades de la diversidad humana. Es más coincido totalmente con Arjún Apadurai cuando aboga, al igual que lo hiciera Georges Balandier por un desvío antropológico que exige una relectura de la etnografía clásica. En vez de desechar lo hecho, como lo hacen muchos antropólogos posmodernos, él se plantea re conceptualizar a la etnografía que está por hacerse y releer la ya hecha, desde una triple perspectiva: “1) Hacer que la historia de la etnografía deje de ser la historia de lo local; 2) pasar a ser la historia de las técnicas de producción de lo local… 3) permitir que la etnografía de lo moderno, así como de la producción de lo local bajo condiciones modernas, sea parte de una contribución más amplia y general al registro etnográfico en su conjunto. Estos (tres) efectos nos ayudarían a protegernos contra el uso fácil de diversos tropos oposicionales (en aquella época y ahora, antes y después, pequeño y grande, cerrado y abierto, fluido y estable, caliente y frio)… (Appadurai, 2001: 191).

Sin embargo lo que sí sostengo es que un intento de cruce disciplinar como el que se plantea entre la sociología y la antropología social, la cual se asume como motivada por la intención de comprender los procesos culturales y sociales contemporáneos, debe por lo menos tener una actitud reflexiva: un percatarse y una vigilancia respecto a las implicaciones narrativas y los tropos dominantes en el quehacer etnográfico.

Pero además, si la propuesta de cruce disciplinar está motivada no sólo por la conjunción de técnicas y métodos sino que también se apela a la combinatoria de perspectivas teóricas. Una donde se retome la centralidad del concepto de cultura, alteridad e identidad, desarrollados por la antropología, pero que empate con las perspectivas del actor, la pragmática, la fenomenología, las vías comprensivas, perspectivas de mayor desarrollo en la sociología, requiere sin lugar a dudas de una nueva orientación en el ejercicio de la narratividad etnográfica. Es decir, qué tan necesarios son ciertos tropos etnográficos o qué tanto éstos nos permiten dar cuenta de procesos de constitución del mundo, de la acciones de actores concretos en la conducción de ámbitos de la vida cotidiana o de las transformaciones en las imágenes del mundo y en los acervos de

sentido que se crean a través de la historia. Pienso que preocupaciones de este tipo son las que hacen necesaria la reflexividad y la vigilancia etnográfica como un intento de percatarse primero de las limitaciones a las que nos impone esta estrategia narrativa y posteriormente buscar otras formas de representación que permitan sortear nuevas perspectivas interpretativas.

4. A manera de conclusión: vislumbrando experimentos

Una primera conclusión que podríamos arrojar de este trabajo es que para lograr un intento de fundamentación metodológica para la socioantropología es necesario defender la grafía y repensar lo etno. Para ello podemos voltear a releer las obras de autores como Walter Benjamin o George Simmel quienes dan muestra de las posibilidades que tienen estructuras narrativas tales como la vivencia, las memorias, la alegoría o el recuerdo, permitiéndole al lector acceder a la experiencia de la vida moderna en sus manifestaciones tanto cotidianas como aquellas que deslumbran por su novedad o por su extrañeza. Como lo muestra Gustavo Leyva (2012), Benjamin trasciende la mera autobiografía en su texto *Infancia en Berlín hacia el mil novecientos* (2010) para dejar testimonio de una manera en que se plasman las imágenes de una ciudad moderna en la experiencia de un sujeto, en este caso la de un niño. Imágenes que contribuirán a ir perfilando esos rasgos distintivos de la modernidad tantas veces narradas por Walter Benjamin y que hoy son un clásico de la sociología y de los estudios urbanos.

Por otro lado en Simmel vemos un intento de explicar esa experiencia de modernidad que aparece cuando los individuos experimentan la vida a través de la mediación que implica el uso del dinero. Para ello este sociólogo se auxilia de las figuras narrativas que ponderan lo fortuito, lo arbitrario lo intimo que conllevan esas relaciones mercantiles donde el dinero va configurando a los nuevos sujetos que lo usan y usarán. El dinero es el pretexto retórico para hablar de las formas sociales que emergen de la modernidad. Lo particular le ayuda a Simmel a develar los trazos de esa gran totalidad que implica un nuevo proyecto civilizatorio.

Finalmente desde la antropología Arjun Appadurai también lanza intuiciones necesarias para repensar lo etno de la grafía y proponer otras oreintaciones. Para este antropólogo nacido en Bombay, la experiencia de la modernidad está anclada a la producción de experiencias de localización. Lo local no es comprendido como lo espacial, lo ubicable en coordenadas tiempo espacio, sino que tiene que ver con maneras de relacionarse y vivir. Dice: "Lo entiendo como una cualidad fenomenológica compleja, constituida por una serie de relaciones entre un sentido de la inmediatez social, las tecnologías de la interacción social y la relatividad de los contextos…. Esta cualidad fenomenológica se expresa en determinados tipos de agencia social, de sociabilidad y de reproductibilidad (Appadurai, Arjun, 2001:187).

Lo local tiene que ver más bien con formas de ser sujeto y posteriormente localizarse dentro de comunidades. Procesos que en gran medida han sido narrados y documentados por la actividad etnográfica, sólo que no se les entendió, señala Apadurai, como instancias de producción de lo local sino que se buscó más bien tipificar formas de lo social. Lo diverso se narró desde categorías como pueblo, comunidad, grupo, perdiéndose así el proceso activo de constitución de éstos. Lo local y el conocimiento de lo local era el estudio en pueblos y no de pueblos, como lo definió Geertz. Entonces lo local se volvió el fondo, el contexto y no se podría constatar que lo local también es fragmentario y que puede tener características de fragilidad en su constitución.

Appadurai no niega que lo local genere sus expresiones comunitarias. Él usa el término de vecindario para definir a los formatos sociales que emergen de una propiedad de la vida social. Los vecindarios son los espacios concretos en donde se reproduce la vida social, son los prerrequisitos para la constitución de los sujetos locales. Sin embargo son los *locus* donde la modernidad globalizada tiende a borrar sus límites, son espacios de disputa entre las fuerzas actuantes de la modernidad. Es allí donde las potencialidades destructivas del poder colonial actuaron, donde tienen asidero la imposición de las lógicas de los Estados-nacionales, donde impactan las fuerzas movilizantes de hombres y mujeres en los éxodos de la subsistencia, o donde los mass media encuentran a sus consumidores. Sin embargo estas fuerzas no han cancelado la producción de lo local, esta tendencia se mantiene e incluso es consustancial al propio devenir de las sociedades modernas.

El problema es que la grafía sobre lo local no ha podido desembarazarse de ciertos presupuestos semánticos de la etnografía. Esta última perfila los horizontes de la narratividad, determina la posibilidad de los usos de enunciados, conceptos y palabras, impone una complicidad con el lector (es decir aquel que consulta la etnografía para buscar las formas de lo local, según Appadurai) quien valida el documento debido a que en él encuentra la finitud de un grupo social o cultural. Para decirlo con Appadurai, se ha ponderado más la descripción de los vecindarios que de los procesos activos de la construcción local, y ello se debe a que nuestro recurso textual y narrativo es presa de sus propias estructuras, reglas e instituciones.

Bibliografía

Althabe, Gérard. 2008. "Entre varios mundos". En: Hernández Valeria y Maristella Svampa (Eds.), Gérard Althabe: Entre varios mundos. Reflexividad, conocimiento y compromiso. Buenos Aires: Prometeo.

Appadurai, Arjun. 2001. La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización. Buenos Aires: Trilce-FCE.

Benjamin, Walter. 2010. Infancia en Berlín hacia el mil novecientos, Obras Libro IV, Vol. 1. Madrid: Abada editores.

Bolaños, Bernardo. 2010. "Más acá y más allá de las disciplinas. De las capacidades cognitivas a los estilos de razonamiento científico". En Álvaro y Rodolfo Suárez (Coords.), Observaciones filosóficas en torno a la transdisciplinariedad. México: UAM-C/Anthropos.

Bourdieu, Pierre. 2004. El baile de los solteros. Barcelona: Anagrama.

Clifford, James. 1999. Itinerarios transculturales. Madrid: Gedisa.

De Certeau, Michel. 1999. La escritura de la historia. México: Universidad Iberoamericana/ ITESO.

Fabian, Johannes. 2002. Time and the other. How anthropology makes its objects. Nueva York: Columbia University Press.

García, Rolando. 2006. *Sistemas complejos.* Barcelona: Ed. Gedisa.

Joas, Hans.1998. El pragmatismo y la teoría de la sociedad. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo XXI.

Leyva, Gustavo. 2012. "Entre la imagen del mundo y la historia arquetípica de la modernidad. Comprensión y critica de la modernidad en Martin Heidegger y Walter Benjamin". En: Pérez Cortés, Sergio (Coord.), Itinerarios de la razón en la modernidad. México: UAM-Siglo XXI.

Morin, Edgar. 2003. Introducción al pensamiento complejo. Barcelona: Gedisa.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre. 2005. Anthropology and Development. Understanding contemporary social change. Nueva York: Zed Books.

Plummer, Ken. 2004. "Investigación humanística y el campesino polaco". En: William I. Thomas y Florian Znaniecki, El campesino polaco en Europa y América. Madrid: CIS.

Pratt, Mary Louise. 2010. Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación. México: FCE.

Ricoeur, Paul. 2010. Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II, Buenos Aires: FCE.

Rosaldo, Renato. 1991. Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social. México: CNCA-Grijalbo.

Simmel, Georg. 2004. The Philosophy of Money. Nueva York: Routledge.

Taylor, S.J. y R. Bogan. 1987. Introducción a los métodos cualitativos de investigación. Barcelona: Paidós.

Toulmin, Stephen y June Goodfield. 1982. The architecture of matter. Chicago: The University of Chicago Press.

_____ 1990 El descubrimiento del tiempo. Barcelona. Paidós: Barcelona.

_____ 1999 The fabric of the heavens. The development of astronomy and dynamics. Chicago: The University of Chicago Press.

Wallerstein, Immanuel (Coord.). 2007. Abrir las ciencias sociales. México: Siglo XXI-UNAM.

White, Hayden. 2001. Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX, México: FCE.



"Me tuve que traer lo justo"
Una mirada a las migraciones desde los objetos de la maleta

Natalia Alonso Rey
Doctoranda en Antropología. Universitat Rovira i Virgili (Tarragona- España). natalia.alonso.rey@gmail.com

Enviado: 21/02/14 – Aprobado: 26/04/14

RESUMEN

A partir de los relatos de cuatro mujeres uruguayas que migraron hacia el Estado español en la década del 2000 y los objetos que las acompañaron en su viaje migratorio, reflexionaremos acerca de cómo el proceso de selección y armado de la maleta estuvo diagramado por las condiciones administrativas en que se produjo la migración, las leyes migratorias y el imaginario de las mujeres acerca del control de fronteras. El artículo se centrará en describir y analizar cómo la situación administrativa irregular en que se produjo la migración fue construida y resistida a partir de la relación de las mujeres con sus objetos personales. Se reflexionará también acerca de cómo a través del trabajo con objetos nos podemos acercar a la vivencia de la experiencia migratoria y del paso de las fronteras.

Palabras clave: objetos, materialidad, experiencia migratoria, fronteras.

ABSTRACT

From the narrations of four women who migrated from Uruguay to Spain in the decade of 2000 and the objects that accompanied their migratory journey, we will reflect on how the selection and composition of their suitcases was shaped by administrative conditions, migratory laws and their imaginary on border control. The paper will describe and analyze how the administrative irregular conditions in which migration took place was built and resisted from the relationship of women and their personal objets. Reflections will be made on how working with objects can help to understand the migratory experience and border crossings.

Key words: objects, materiality, migratory experience, borders.

1. Introducción

El presente artículo se basa en el trabajo de campo realizado en el marco de la investigación para la Maestría en Migraciones y Mediación Social (URV, Tarragona) en el

año 2011[1]. En ella planteé indagar acerca de aquellos objetos que migrantes de origen uruguayo residentes en las provincias de Barcelona y Tarragona colocaron en su maleta la hora de migrar, y el posterior intercambio de objetos entre Uruguay y Cataluña.

A partir de los datos de dicha investigación, en este artículo tomo las historias de cuatro de las mujeres entrevistadas y los objetos que las acompañaron en su viaje migratorio para reflexionar acerca de cómo el proceso de selección y armado de la maleta estuvo diagramado por las condiciones administrativas en que se produjo la migración, las leyes migratorias y el imaginario de las mujeres acerca del control de fronteras. El artículo se centrará en describir y analizar cómo la situación administrativa en que se produjo la migración fue construida y resistida a partir de la relación de las mujeres con sus objetos personales en el primer viaje migratorio.

2. Contextualización de movimientos migratorios Uruguay- España

Para comenzar, considero necesaria una breve contextualización de los procesos que explicaremos en el marco de las emigraciones producidas desde Uruguay en la década del 2000. Existen excelentes referencias al respecto[2] que explican el proceso, por lo cual me detendré solamente en nombrar algunos aspectos relevantes al tema que me ocupa.

Por un lado, para entender el lugar de las migraciones en la trayectoria de las personas que presentaremos más adelante encuentro útil el concepto de Pellegrino de "cultura emigratoria", como aquella que "logra consolidarse cuando el proyecto emigratorio se incorpora como una opción válida y positiva en el imaginario colectivo de la población" (Moraes, 2008: s/p).

Las emigraciones producidas en Uruguay en la década del 2000, cuando se produjo la crisis económica más grave en la historia del país (y es en la que se sitúa mi estudio), tienen que entenderse en relación a la historia migratoria hasta entonces, tanto en movimientos de entrada como salida, y esta "cultura emigratoria" que incorpora la emigración como una alternativa, una opción biográfica posible.

El otro elemento a destacar es el peso de la "irregularidad" administrativa para las migraciones uruguayas en España. De acuerdo a Moraes, a partir del año 2001 a medida que aumentaba el flujo de migrantes hacia España lo hacía también el número de personas que carecía de nacionalidad española. Las cifras de personas extranjeras de nacionalidad uruguaya en situación administrativa irregular alcanzó el 70% del total de extranjeros uruguayos en 2002-2003 y registró un importante descenso luego del año 2005, con un proceso de regularización en España (Moraes, 2008: s/p).

Las historias de las cuatro mujeres que presentaré se enmarcan dentro de estos procesos. A través de sus relatos y de los objetos que vinieron en sus primeras maletas reflexionamos acerca de la materialización de la experiencia migratoria, de la irregularidad y de las fronteras.

3. Consideraciones metodológicas y marco teórico

Las preguntas iniciales de la investigación que da base a este artículo fueron las siguientes: ¿Qué pusieron los y las migrantes uruguayos en sus maletas a la hora de

1. Quiero agradecer especialmente a la Dra. Yolanda Bodoque Puerta quien me orientó y apoyó durante todo el proceso de investigación.

2. Por ejemplo Moraes 2008, Diconca y Campodónico (coord) 2007, Pellegrino y Vigorito 2005, Taks 2006.

migrar? ¿Por qué unas cosas y no otras? ¿Dónde están esas cosas ahora? En base a estas preguntas, la metodología empleada incluía entrevistas de orientación biográfica realizada en los hogares de las entrevistadas (que residen en las provincias catalanas de Tarragona y Barcelona) y el uso de la fotografía como técnica que buscaba promover la interacción con los objetos. Para ello, pedía a las personas entrevistadas que eligieran aquellos objetos que querían fotografiar y que realizaran las fotografías. Esto no solamente perseguía el fin de obtener un registro visual, sino promover y observar la interacción de las personas con los objetos y el momento de fotografiarlos, lo cual sirvió como disparador para nuevas y enriquecedoras reflexiones.

En primer lugar, una sencilla observación: los y las migrantes no viajan solos, sino que viajan acompañados de cosas. Explorando la bibliografía sobre el tema, podemos encontrar estudios que nos muestran que existe transporte de objetos aún en condiciones más extremas que las aquí analizadas, como el caso de los refugiados que deben salir huyendo a riesgo de perder la vida y encuentran maneras para llevar consigo aquellos objetos que permiten la continuidad de su persona (Parkin, 1999). O en el extremo opuesto, cuando las distancias y medios de transporte lo permiten, las personas pueden trasladar todo lo posible, como las familias polacas que migran hacia el Reino Unido en coche, estudiadas por Burrell (2008). La cuestión es que a la hora de migrar, las personas seleccionan y reciben - dos de los procesos fundamentales a mi entender - objetos que sirven para mantener, condensar, transformar y construir la propia biografía y la experiencia migratoria ante un momento de transición.

Como Basu y Coleman afirman (2008) hay pocos estudios aún que ahonden en la convergencia entre migraciones y cultura material, y un enfoque en estos temas puede ayudar a entender no solamente la materialidad de la migración sino los efectos materiales de haberse trasladado, entendidos como la posibilidad de trasladar y transformarse de los "mundos migrantes" en movimiento (Basu y Coleman, 2008: 313). Con respecto a aquellos objetos traídos en las primeras maletas, los autores señalan su valor simbólico, la importancia en las primeras etapas migratorias y la posibilidad de transformaciones que pueden darse con los años, que hace que algunos de estos objetos acaben por ejemplo como patrimonio o herencia de generaciones posteriores. Los mismos autores plantean que tanto el mundo material migrante está modelado por los diversos viajes migratorios como las migraciones moldeadas por las materialidades, entendiendo estas como las interacciones entre sujetos y objetos que son mutuamente constitutivas (2008). Centrar la mirada en las materialidades nos permite ver tensiones entre pasado y futuro, entre continuidades, aspiraciones y transformaciones (Basu y Coleman, 2008; Svasek, 2012).

La investigación realizada se centró en aquellos objetos que podríamos denominar biográficos o posesiones. Según Violette Morin los objetos biográficos son aquellos que acompañan a lo largo de la vida, que hacen referencia a un lugar, con quienes se establece una relación que los imbuye de identidad localizada, particular o personal, hacia el objeto y hacia el sujeto (en Hoskins, 1998). Hoskins, en su trabajo sobre objetos biográficos también retoma la definición "posesiones" de James Carrier, como "objects that bear a personal identity", para tender un puente entre los objetos de la isla de Sumba donde realizó su etnografía y los objetos de la sociedad norteamericana (1998: 194).

Más allá de la denominación, lo que caracteriza al tipo de objetos que aquí trabajamos es el tipo de relación que se establece con la persona, que vuelve a los objetos importantes, inalienables (Weiner, 1992) y entre quienes se produce una interrelación

de ida y vuelta que hace que no podamos entender al sujeto sin sus objetos, ni a los objetos sin los sujetos.[3]

La presencia material es relevante para entender que los objetos no son simplemente aquello donde descansan significados que residen en otro lado, sino una materialidad abierta a producciones de significado (Keane, 2005). A partir de estas premisas me planteo analizar las maletas de las cuatro mujeres.

4. El viaje: Haciendo las maletas

De acuerdo a los datos estadísticos, a partir del año 2001 crece el número de personas de origen uruguayo que migraron en condiciones administrativas irregulares[4]. Al realizar el trabajo de campo en 2011, pude comprobar la importancia numérica de la migración irregular de personas uruguayas.

Tanto Susana como Viviana migraron hacia España en el año 2008 (la primera a la provincia de Barcelona, la segunda a otra región española y luego a Cataluña, donde actualmente reside en la provincia de Tarragona), y Graciela y Roxana en el año 2002 (la primera hacia la provincia de Tarragona y la segunda hacia la provincia de Barcelona). Susana y Graciela tienen edades actualmente comprendidas entre los 45 y 55 años, y Viviana y Roxana entre los 30 y 40 años[5]. Ninguna de las cuatro mujeres encabezaron el proyecto migratorio, en el sentido de que ninguna de ellas migró en primer lugar y/o sola sino para reunirse a familiares o compañeros sentimentales. Graciela es la única de las mujeres que migró en el mismo momento que su marido, con quien se casó poco antes de migrar. Viviana narra que migró para poder conformar una pareja en destino con un español que había conocido en Uruguay, algo que podríamos encuadrar dentro del tipo de migraciones "por amor", del que nos hablan Roca (2009) y Bodoque y Soronellas (2010)[6]. Susana tenía parte de su familia instalada en la provincia de Barcelona a la hora de migrar junto a su hijo pequeño, y Roxana a quien había sido su pareja en Uruguay, y realizó el viaje migratorio junto a su hermano mayor que se dirigía hacia otro país europeo. En todos los casos, entonces, las migraciones se realizaron entrelazadas con proyectos amorosos o de reunificación familiar. Pero las motivaciones que las mujeres cuentan, excepto parcialmente en el caso de Viviana, contemplan como razón fundamental el deseo de buscar nuevas alternativas y una situación económica mejor.

> ... me vine en el 2002, en setiembre y totalmente diferente a como estoy ahora. Me vine con una pareja de allí, al tun tun...Agarramos las cosas y un día así de esa locura de que te pasás todo el día trabajando y no te daba la plata para nada dijimos...(...) no era que no tuviéramos trabajo, nada de eso, era que no nos daba. Y por eso nos vinimos.

3. Las reflexiones de Daniel Miller (1991) acerca del concepto de objetificación aportan para entender este proceso mútuamente constitutivo entre sujetos y objetos que está en la base del interés de mi estudio.

4. Estimaciones realizadas por Moraes (2008) a partir de un estudio del colectivo IOE cifran la cantidad de personas de origen uruguayo residentes en España en situación irregular a casi un 70% entre los años 2002 y 2003, muchos de los cuales pudieron regularizarse en el proceso a tales fines del año 2005. Antes de 2001 el número de migrantes de origen uruguayo con nacionalidad española era superior al de otros colectivos migrantes en España (Moraes, 2008).

5. Los nombres utilizados son seudónimos. Otros datos de contextualización sobre las informantes aparecen en el anexo.

6. Los autores citados caracterizan al tipo de migraciones por amor como migraciones "negadas", en el sentido que sus protagonistas explican sus experiencias desmarcándose de la migración; son proyectos más individuales, carentes de redes migratorias y de proyecciones de retorno, en las que se produce una incorporación dependiente al país de destinación y se despliegan lazos transnacionales más débiles (Roca, 2009; Bodoque y Soronellas, 2010).

Más adelante en su relato Graciela vuelve a contar el momento de tomar la decisión de dos maneras diferentes aunque manteniendo el carácter precipitado y casi límite que le otorga a su decisión:

> Y bueno me acuerdo que un junio pasaba un cumpleaños de él que no teníamos un peso y dijimos ¿sabés qué? Nos vamos. Y de junio a setiembre nos vinimos, en tres meses organizamos todo, vendiendo todo, malvendiendo todo... así que fue así, por plata. El día que mi madre vino a mi casa, abrió las puertas de la cocina cerró la puerta de la cocina y al otro día apareció con un kilo de azúcar, de yerba, de aceite haciéndose la tonta, ese día dije yo no lo aguanto. Porque si no trabajaba al menos, vale. Pero trabajando, que tuviera siempre un poquito de cada cosa... Acá no tengo lujo, pero la nevera tiene las cosas. Eso fue lo que más vi acá cuando llegué.

Susana también trabajaba antes de emigrar, pero la decisión de "probar" fue impulsada porque tenía parte de su familia en España y por su situación económica inestable:

> ... Y así trabajaba pero tampoco te creas que me daba, me daba para pasar y ahí. (…) O sea que trabajaba pero no me alcanzaba (…) Ya te digo trabajaba bien, trabajaba en verano, trabajaba en invierno, pero nada con caja, nada seguro. Si me pasaba algo ya sabía que no iba a trabajar y yo no cobraba (…) Entonces bueno, llegó un momento que dije a ver. Y más fue como estaba (…) mi hijo acá, mi hermana y el marido, entonces dije voy a probar.

Roxana, que apenas había pasado los 20 años al migrar hacia España, cuenta su emigración como una combinación de las posibilidades que se abrían en el extranjero, las circunstancias que permitieron que viajara, y una situación en Uruguay que si bien dice "no era mala", tampoco era la que deseaba:

> Bueno, en ese momento estaba en pareja, y mi pareja se había venido en mayo de 2002 para acá para España. Y en principio no existía la posibilidad de que yo viniera, yo no me quería ir de Uruguay (...) Mi pareja se vino y yo me quedé allá estudiando y tal y cual y cuando mi hermano decidió irse para Alemania él me preguntó si yo no me iría. Y la única pregunta que me hice yo en ese momento es qué es lo peor que me podía pasar. Y lo peor que me podría pasar era volverme a la casa de mis padres y seguir estudiando. Estudiar y a la vida que tenía que no era mala. Era una vida normal, o sea no tenía grandes carencias ni nada de eso pero que continuaba estudiando y eso fue lo que me hizo decidir venirme (...) O sea que no estaba en una situación caótica ni de crisis ni nada por el estilo simplemente lo que veía era de que las aspiraciones que uno puede tener con 24 años cada vez se veían más lejos. Que eran encontrar un trabajo, poderte mantener de manera independiente.

Roxana hace mención también de la importancia de la experiencia de otros conocidos migrantes de su entorno para tomar su decisión:

> Tenía amigos que estaban en EEUU, en Australia, acá en España, tenía amigos por todos lados. En Argentina pese a que también había crisis pero también habían marchado ahí y aun así tenían otras posibilidades. Y que los comentarios de todo el mundo, de esos amigos que se habían ido, que podían hacerse cargo de su propia vida. Que habían encontrado un trabajo, más allá de que sea bueno o malo, bien pagado o mal pagado, con papeles o sin papeles, pero que ellos estaban a cargo de su propia vida. O sea tenían un trabajo, algunos incluso estaban pensando en seguir estudiando en el país que habían elegido, que era lo que yo veía que le faltaba a mi vida.

Como señalaba anteriormente, Viviana tuvo una migración diferente en tanto migró para unirse a quien se convertiría en su marido meses después de llegar a España. De

todas maneras, la posibilidad de migrar ya estaba dentro del horizonte de sus posibilidades, para "refrescarse", según sus palabras:

> Y bueno ta, digo me voy a refrescarme un poco y ver qué tal. Y en eso lo conozco, lo conozco a él que lo conocía en la Ciudad Vieja cuando estaba en pleno boom y... Nada y eso fue un poco ahí, flechazo.

Como se puede leer en los relatos, las mujeres entrevistadas tenían la emigración como una posibilidad para incorporar o elegir para sus biografías, para lo cual influía el momento coyuntural económico, la consolidada cultura emigratoria y la existencia de redes sociales en destino. En el siguiente apartado veremos cómo se preparó el viaje migratorio.

4.1 Guardar, esconder, camuflar

Poseer doble nacionalidad, una oferta de trabajo o acogerse a los procedimientos de reagrupación familiar eran algunas de las maneras de ingresar al Estado español de manera administrativa regular en los momentos en que lo hicieron las cuatro entrevistadas. En todos los casos, entonces, estamos ante personas que ingresaron al territorio dentro de los tres meses permitidos para realizar una visita turística pero con la intención de quedarse a residir y regularizar posteriormente por diversos canales su situación administrativa. El momento de ingresar y de pasar por la frontera se presentaba como uno de los más decisivos y temibles del viaje ya que si en el control fronterizo entendían que no ingresaban como turistas sino a residir, el ingreso a territorio español les podía ser denegado y podían ser devueltas a Uruguay[7].

La situación de irregularidad en que se realizaba la migración y fundamentalmente el momento de atravesar las fronteras para ingresar a territorio español estaba presente para estas mujeres antes de comenzar el viaje migratorio, en el momento de preparar las maletas. Todas ellas señalaron dos elementos fundamentales. Por un lado un elemento compartido con cualquier persona que viaja en avión: las restricciones de peso y volumen que provocaba que no se pudiera llevar todo lo que se quería, o al menos obligaba a hacer una selección. Pero por otro lado, en el caso de estas mujeres la selección tenía otro añadido: que aquellos objetos seleccionados no "delataran" la intención migratoria. Es decir, los objetos debían seleccionarse y disponerse de modo tal que no se pudiera entender que la persona viajaba con intenciones de establecerse en el país de destino si se diera el caso del temido control migratorio fronterizo, ya que todas ellas ingresaban como turistas al territorio español.

El temor a la frontera es una constante en las cuatro entrevistas. Este temor se despliega antes y durante el paso por el control fronterizo, abarcando tanto la preparación de las maletas, como el viaje y el paso por el aeropuerto:

> Veníamos con mucho miedo de que nos pararan, o que nos hicieran dar la vuelta entonces no trajimos salvo cuatro fotos. Y la libreta de casamiento porque, a ver, nosotros no estábamos casados pero qué pasaba, nos casamos quince antes de venirnos, diez días antes de venirnos más que nada por decir nos vinimos de luna de miel (…) Pero

---

7. La "devolución de extranjeros" es el nombre del procedimiento de oficio previsto en la Ley de Extranjería española que puede aplicarse, en su segundo supuesto a "Los extranjeros que pretendan entrar irregularmente en el pais. Se considerarán incluidos, a estos efectos, a los extranjeros que sean interceptados en la frontera o en sus inmediaciones" (Extraído de página web Ministerio del Interior, Gobierno de España, consultado febrero 2014).

teníamos mucho miedo de meter cosas de traernos recuerdos, hubiéramos traído pero era eso, teníamos miedo, de que nos pararan y nos hicieran dar la vuelta. (Graciela).

... pero no me podía traer cosas tampoco de invierno porque llegaba aquí en pleno verano y en la aduana me iban a decir ¿usted dónde va? Porque también estaba la incertidumbre de si te miran la maleta y te miran lo que tal, tampoco podías cantar. Me había paranoiqueando con el tema de las fotos "no lleves fotos, porque no sé qué, porque tal", "tienes que llevar dinero y tal" (Viviana)

Me las traje contadas las fotos por cualquier cosa también. O sea siempre pensando que venía por 15 días a pasear y me volvía, entonces me tuve que traer lo justo, hasta los recuerdos (Susana)

... no quería traer un montón de fotos de la actualidad por [...] si te agarraban en la aduana te preguntaban por qué traes tantos recuerdos, no era conveniente... (Roxana)

La migración en condiciones administrativas irregulares llevó a que estas mujeres, como vemos, forjaran historias ficticias "creíbles" como turistas para justificar la entrada al país. Estas historias tenían un posible filtro o prueba, según vemos en los relatos, que era el control migratorio en las fronteras, la posibilidad de ser interrogadas y que las maletas fueran revisadas. Las cuatro mujeres, como vemos, contaban con información de personas conocidas que las habían advertido sobre lo que podría producirse y cómo sortear dichas eventualidades. Debemos recordar también que en la década del 2000 que estamos mencionando, los medios de comunicación en Uruguay se hacían eco frecuentemente de noticias acerca de "deportaciones" producidas fundamentalmente en el aeropuerto de Barajas en Madrid. La conformación de las maletas refleja y produce también lo que significaba el control fronterizo. La frontera "armó" las maletas de las mujeres migrantes que armaron sus maletas para burlar a la frontera.

Si bien las cuatro tuvieron que atravesar el control fronterizo en la larga y lenta cola de ciudadanos "No EU", solo una de ellas fue sometida al previsto y temido interrogatorio. Creo que es pertinente dejar la cita en extenso por la riqueza descriptiva en términos sensoriales y emocionales del relato de la entrevistada:

-¿Te preguntaron mucho?
-Sí, justo me agarró un gringo[8] asqueroso, había dos ventanillas y justo un tipo que me hizo mucha... y mirá que estuve bastante rato en la ventanilla y que no me sellaba el coso [el pasaporte], me hizo mucho problema. Me transpiró todo, todo me transpiró, salí ensopada (...) Yo tranquila ni las manos movía apoyada en el mostrador. Y me acuerdo que me decían si te llegan a preguntar vos tranquila y yo no sé de dónde saqué fuerzas (…) Y me acuerdo que no se me movió un pelo, nada, yo tranquila, pero sentía la transpiración.(...) Me hizo mucho problema el gringo sí, a qué venía, dónde iba a estar, tuve que sacar el papel del hotel, no hice ninguna reserva sino que en la agencia (...) te hacen una reserva como una reserva y llaman al hotel y está registrado pero yo no fui nunca. Pero era para dos personas para 15 días que esto y que lo otro. Y me acuerdo que tuve que sacar la reserva para mostrarle que yo...Y las maletas, qué maletas traía, y las maletas ahí están. Que eran chiquititas y él [se refiere a su hijo menor con quien migró] con la mochilita atrás y yo con un bolso. Es más, pasamos, viste que tenés que pasar por el costado y el tipo giró a mirarnos, ¡GIRÓ! a mirarnos lo que (...) Pero me preguntó todo, por qué venía, cuanto tiempo, por qué viajaba sola. Porque él [su hijo] venía a conocer que no conocía y yo aproveche a traerlo, como él estudió bien este año

8. Aquí la entrevistada utiliza "gringo" para referirse a una persona española.

> y pasó bien este año. ¿Y por qué España? Porque tengo conocidos, porque me gusta, porque miré en la televisión y tengo muchos conocidos que me contaron cómo era España y quiero conocer. ¿Y qué lugares quiere conocer? Y me acuerdo que mi cuñada me había sacado de la virgen negra, me había sacado de la computadora y yo me traje, es más le digo quiero ir a conocer esta virgen [se refiere a la Virgen de Montserrat]. Y ahí lo tenía en los papeles, no sabía ni dónde diablos quedaba eso pero bueno, yo venía a conocer esos lugares y bueno. Y hasta me preguntó qué dinero traía y todo (...). Y da la casualidad que la de adelante mío, una petisita que había, mayor, esa la dejó para el costado. Llamó al guardia y la metieron para el costado a una sala con unas cortinas la metieron para atrás. La vinieron a buscar, vino el hombre, si la acompañaba y fueron para atrás a las cortinas y la muchacha lloraba, y yo decía por dios, y con Facundo hablábamos cualquier pavada porque no quería escuchar y no quería que el tipo me viera nerviosa y que estaba escuchando por algo. Y le decía Facundo hablame algo, ¿y qué querés que te hable? (...) Y yo dije no te puedo creer. Porque eso te pone...Y ella también traía una maletita chiquita. (...)

En la parte final de su relato sobre el control aduanero la descripción sensorial cobra importancia: los movimientos de los pasaportes, el ruido de los sellos, la posición del cuerpo en el mostrador, el sudor que recorría su cuerpo en un momento en el que el tiempo pareció detenerse y en el que todo pendía de un hilo, o mejor dicho, de un sello. El ruido del sello trajo el desenlace, el alivio, y el reencuentro con la familia:

> Y empezó a dar vuelta los dos pasaportes abiertos y así hacía para adelante para atrás con el sello en la mano, y el de Facundo también para adelante y atrás. Y yo así apoyada, y sentía que mojé el mostrador, estaba ensopada. Y decía qué disparate. Cuando hizo pum pum [acompaña con el movimiento de sellar los pasaportes] dije ¡ahhh! Y guardé todo y me dijo gracias, que tenga buena estadía. Que tenga buena estadía y que le guste España, muchas gracias. Y le dije Facundo vamos. Salimos desesperados y me acordaba del free shop para comprar algo a mi hermana y mi hijo me dijo mamá por favor salgamos ya de acá. Y mi hermana me dijo que la gente estaba esperando ahí y que no habían dejado pasar, que había venido un vuelo y mucha gente no habían dejado pasar. Y cuando nos vieron se pusieron a llorar porque pensaban que no pasábamos.

A través de este relato, podemos ver cómo la experiencia de Susana en el aeropuerto y en la frontera es un momento importante, intenso, en su trayectoria migratoria. Estoy de acuerdo con Burrell (2008) cuando afirma que los viajes y las fronteras son ejes de la experiencia migratoria que cabe analizar en sus dimensiones vividas, sentidas, narradas. La autora afirma que centrarse en las experiencias de los migrantes en las fronteras, nos permite ver cómo estos espacios, tradicionalmente considerados como lugares vacíos o lugares “in-between”, son intensamente vividos, usados, materializados.

El momento de control de pasaportes es, según Cunningham (en Burrell, 2008:357) un momento *pivotal de subyugación*, en el que se produce el sometimiento al control de pasaportes cual rito de pasaje, y que es recordado y narrado cuando la experiencia resulta en una experiencia traumática, como la de Susana aquí expuesta.

Siguiendo las propuestas de Burrell y otros de ver la materialización de las fronteras y la experiencia individual y narrada de la misma, propongo ver la frontera también como un espacio que se materializa en origen y que extiende sus efectos a los momentos previos al viaje.

La preparación de las maletas era parte del armado de la historia ficticia para poder ingresar al territorio del Estado español, un proceso en el que ya desde Uruguay las

migrantes contaban con información sobre lo que podría suceder, los mecanismos para sortearlos, y que provocó el armado de estrategias que tenían un momento de "examen final", que era el control fronterizo. Los objetos de la maleta, concretamente los objetos biográficos, posesiones o "recuerdos" como en muchos momentos les llamaron las entrevistadas, formaban parte de un potencial peligro a estas estrategias. Ya fuera porque hay objetos que indefectiblemente tienen una fuerte carga cultural como recuerdos como es el caso de las fotografías, o porque se quería traer otro tipo de objetos que se pensaba que desentonaban con la historia, estas mujeres desplegaron maneras de camuflar e integrar los objetos a estos relatos.

4.2 La selección de los objetos: *Veintipico de años en una maleta*

En un artículo sobre las mudanzas de residentes de Montreal (un contexto un tanto diferente al que nos ocupa), Jean Sebástien Marcoux analiza uno de los procesos que entiende más importantes en las mudanzas: el proceso de selección. Este sirve para ir entre los recuerdos, seleccionando aquellas cosas que se quieren mantener y descartando las cosas – y los recuerdos – que ya no se quieren mantener: "...we could say that the things that people take with them, those 'aide-mémoires' (Rowlands, 1993), help preserve a certain consistency and continuity. Going further, we could also say that memory may be constituted in motion through the displacement of objects. Bringing things with oneself, then, is to make the choice of remembering" (Marcoux, 2001: 73).

Este proceso de selección puede ser un proceso no exento de disputas, como veremos, sobre la titularidad para conservar ciertos objetos, que son disputas también sobre la -o las- memorias.

En los procesos de selección de las cuatro mujeres podemos observar tres elementos básicos: que querían llevarse objetos personales consigo, que algunos de estos objetos podían "delatarlas" o ser potencialmente peligrosos en el caso de que les revisaran las maletas en la frontera, y que podían camuflar o disimular los objetos utilizando diversas estrategias.

El primer elemento, o sea el deseo de llevar objetos consigo, ocupó bastante tiempo en alguno de los casos, e involucró no solamente a las migrantes sino sus seres queridos más próximos.

Viviana comenta al respecto lo difícil de poner toda su vida en unas maletas. Como ella explica, su migración fue diferente en tanto que ella sabía que venía "definitivo". Es decir, en su caso sabía que no iba a regresar:

> Pues... Lo que pasa que claro, es difícil, porque cuando armás la maleta, al menos en mi situación yo no venía... Sabes que venís definitivo, definitivo y sabes que no volvés más. Al menos... Volverás luego a visitar o tal. Entonces siempre lo hacés pero yo no me imaginé que no iba a volver en tres años y entonces dejas cosas en una casa y organizas y dices bueno esto ya para un segundo viaje ya me lo llevo. Cosas personales que me gustaría tener que no puedo tener. Porque te dicen 27 kilos y 27 kilos y son en aquel momento yo tenía 27 años, casi 28 años, y son 28 años de tu vida (…) es eso que dices son 27 años de mi vida que los tengo que guardar en cajas. De estos 27 años qué me llevo...

Las fotografías eran de las cosas a las cuales Viviana le otorgó mayor importancia y cuidado para poder llevarse con ella, a la vez que le causaba cierta "paranoia" según sus palabras. La poderosa asociación de las fotografías con elementos de recuerdo hizo

que las cuatro mujeres asociaran estos objetos[9] como un potencial peligro en caso de que fueran descubiertas. Esto no hizo que dejaran de traerse fotografías, sino que se desplegaron diversas estrategias: traer pocas, colocarlas en determinados lugares de las maletas o dentro de otros objetos, o ir haciendo fotografías en el camino.

Graciela seleccionó cuidadosamente las fotografías para llevarse, que retrataban a las personas más queridas de su familia.

El primer viaje de visita a Uruguay le permitió traer otras cosas, especialmente fotos.

> Al viaje de ida cuando ya tenía papeles y entré por la puerta rápida del aeropuerto sí que me traje más fotos, más rec... Bueno, fotos, más bien, fotos...

En el caso de Viviana, las fotografías fueron parte de disputas con su madre, quien le pedía que le dejara algunas e inclusive llegó a esconderle otras para que no se las llevara. También realizó una cuidadosa selección para llevarse consigo, así como una colocación estratégica y dispersa entre su equipaje de mano para poder "disimularlas". Una vez residiendo en España, recibió más fotografías gracias a los envíos de su madre:

-Que aparte mi móvil pensaba dejarlo para mi madre porque tenía un montón de fotos porque las madres quieren que les dejes todo "esto dejamelo, esto dejamelo" (...) Después mi madre me mandó una caja con más cosas, sobre todo fotos, porque fotos prácticamente no me pude traer

> -Te trajiste algunas
> -Sí, pero por la cara, escondidas por ahí y aquí en la agenda, las tenía conmigo. Porque pensé, no me van a abrir toda la agenda. Entonces algunas las filtré por ahí, otras las puse abajo del todo y otras en un libro y así mezcladas, repartidas (…) Las tenías repartidas porque es imposible que empiecen a sacar justo todo. ¿Sabes? O sea sacarán algo pero no la típica que tenga todo en un sobre y digan ah ¿todo esto? ¿Cuánta gente vas a extrañar en un mes? Máximo vas tres meses.

Como vemos, Viviana no optó por dejar atrás las fotografías sino por seleccionarlas y "esparcirlas" entre diversos recovecos de la maleta, su agenda que llevaba en la mano, otro libro; aprovechando la capacidad de la maleta y de los libros para contener y esconder cosas.

Roxana también seleccionó fotografías antes de su viaje, a escondidas de su familia e incluyendo retratos que prácticamente describen la historia familiar. Otra manera de traer más fotografías fue la cámara de fotos descartable que llevó en su viaje migratorio, que le permitió captar la transición:

> Y me traje fotos, fotos que incluso [sonríe] que me acuerdo que sin que se dieran cuenta mis padres y mis hermanos en las cajas que había en casa que teníamos fotos había hecho como una preselección de fotos muy antiguas de mis padres, fotos de cumpleaños de mis hermanos, fotos de mis amigas, de mis abuelos, súper... Pero esas de blanco y negro incluso que nadie se había enterado que me había traído esas fotos hasta que mi madre vino acá la primera vez [ríe]

> (...)
> -Y después mis padres en las... Los días previos al viaje nos habían regalado una cámara de fotos porque no teníamos, una cámara de fotos descartable, con el propósito de... Como no quería traer un montón de fotos de la actualidad por (...) si te agarraban en la

---

9. El análisis de las fotografías aquí tomará en consideración fundamentalmente su carácter material por encima de su dimensión visual, para ver prácticas y experiencias generadas en torno a la relación de los sujetos con los objetos (ver Rose 2010, Edwards, 2012).

> aduana te preguntaban por qué traes tantos recuerdos, no era conveniente, entonces traer esa cámara esa, traía en esa cámara para revelar aquí traía las fotos de las despedidas que habíamos hecho durante los últimos días previos al viaje, del avión y de cuando llegué acá a Barcelona. Bueno de Alemania primero, y luego de cuando llegué a Barcelona
> -¿O sea que las fotos no sacaste acá sino que te las gastaste...?
> -Claro, fue la transición, son fotos de la transición. Que incluso mirás esas fotos porque todavía las tengo y por ejemplo en las reuniones con mis amigas estamos todos con los ojos rojos, las narices mal de tanto llorar y esas cosas (…) Saqué la última foto el día que entré a ese piso, la primera impresión... es como que tenía en la mente cosas muy puntuales, que las primeras impresiones me iban a marcar. Y me acuerdo que saqué, la última foto de esa cámara fue antes de dejar la valija en el suelo... Una vista que era el living de la casa del piso ese con el balcón que entraba un sol precioso y saqué una foto que salió muy mal [ríe] pero esa fue la última foto y al otro día una de las inversiones que hice con ese dinero que traía fue revelar esa cámara con esas fotos que incluso me sorprendieron porque no me acordaba porque había pasado días y días sin dormir

Susana también trajo unas pocas fotos familiares, y en su caso las colocó dentro de una biblia, otro de los objetos que quería traer y que servía para proteger y encubrir sus fotografías, ya que según sus palabras es frecuente que la gente ponga fotos en las biblias, por lo cual podía considerarse "un descuido":

> Y me traje la biblia, me traje la biblia que no soy mucho de leer la biblia, soy católica pero no así que voy a la iglesia así no. Pero me la traje porque es una biblia muy antigua. Me la traje porque me encanta el papel ese que ya no hay más de biblia, de las de antes, porque ahora son papeles comunes y me traje esa biblia en el bolso, porque eso me lo podía traer y me lo traje. Con unas cuantas fotos adentro, unas fotos de los chiquilines cuando son chicos y eso, eso es lo que me traje. Poquitas, pero como es una biblia podés tener fotos, viste.
> Y... Me traje... No, no, me traje esas y de mi hija me traje. Y de mamá y papá en un cumpleaños mío último que estábamos allá y me traje, estaban ellos en la mesa y me traje esa foto. Que no me podía traer muchas tampoco, elegí de cada uno pero no me pude traer muchas porque era como un descuido, como que estaban dentro de la biblia.

Las cuatro mujeres consideraron las fotografías familiares como uno de los objetos más preciados para llevarse consigo en el viaje migratorio. Se encargaron de realizar selecciones, en algunos casos a escondidas o "negociando" el derecho a conservar ciertas fotos. En las cuatro historias es de remarcar que las mujeres trajeron fotografías familiares que enseñaban a miembros de la familia en épocas en las que ellas no eran nacidas, fotografías en blanco y negro que parecieran querer conservar la historia familiar en la distancia, y que podría coincidir con el papel tradicionalmente otorgado a las mujeres de cuidadoras de la memoria familiar (al respecto ver por ejemplo Rose, 2010).

Las fotografías en cuestión son retratos de miembros de la familia, en ceremonias, reuniones, paseos, que muestran a la familia unida, disfrutando. En menor cantidad y para las dos mujeres más jóvenes, hay fotografías de amistades.

Siguiendo a Bourdieu, podemos afirmar que la práctica de realizar fotografías tiene una importante función familiar, de "solemnizar" momentos de unión (Bourdieu, 2003: 57). Las migraciones potencialmente amenazan esta unión al dispersar a sus miembros, y en este contexto no sorprende que las fotografías ganen protagonismo y sean un medio material ideal para trabajar la unión familiar a la distancia. Prueba de ello es que son objetos predilectos para promover la "actualización" familiar a la distancia y circular entre parientes "dispersos" (Sontag 2010, Rose 2010, Carrillo 2010, Fedyuk 2012).

Esta fuerte asociación de las fotografías como agentes de unión familiar, las volvía potencialmente peligrosas en el viaje migratorio. Si hay una historia forjada que asevera que el viaje es un viaje de turismo, ¿qué hacen unas fotografías en las maletas de unas turistas? Podemos explicar la voluntad de llevarse las fotografías como un trabajo de mantener la unión familiar a la distancia y el entendimiento de que la fotografía familiar es un medio ideal para mantener esta unión, esta presencia en la ausencia. Pero este entendimiento sobre la fotografía, esta "ideología semiótica"[10] por utilizar la definición de Keane (2005) no solamente era de las migrantes, sino que los agentes de aduana podían compartir la misma interpretación. El temor a la interpretación compartida de las fotografías como signos, hizo que en el entorno material de la maleta debieran ser camufladas.

Aquí es donde la materialidad de las fotografías también las convertía en medios ideales para el camuflaje: su tamaño y su capacidad condensatoria (en una fotografía familiar podían "llevarse" a todos los miembros de la familia) hacía que pudiesen ser diseminadas y escondidas en el equipaje.

Entender la importancia de las fotografías y las estrategias de las mujeres entonces requiere entender, por un lado, que son un medio material y simbólicamente ideal por su capacidad de condensación y fuerte carga representacional como objeto de memoria, para mantener la unión familiar. Pero por otro lado, que esta posibilidad de interpretación las hacía potencialmente peligrosas al ser probablemente compartidas con quienes podían revisar las maletas. Las maletas debían mantener una composición "de turista". Pero la maleta también, como contenedor, es un objeto idóneo para ocultar en su interior las fotografías, así como también lo era la biblia para Susana, la agenda para Viviana o la propia cámara de fotos para Roxana.

Si bien las fotografías presentaban uno de los "peligros" más evidentes para mis interlocutoras, no fue lo único. En el siguiente apartado veremos otro objeto en detalle.

4.3 Recetas en un papiro

Uno de los conceptos que me sirvieron para entender el proceso de selección de ciertos objetos es el deseo de mantener una continuidad en la propia biografía, ante una experiencia que se presentaba como una bisagra o una ruptura en la propia vida (Alonso, 2012). Es por esto que en los objetos seleccionados hay elementos de la propia biografía o identitarios que las personas eligieron para poder mantener una continuidad entre su propia identidad y también construir sus entornos materiales, sus *lugares*, ya que muchos de estos objetos fueron utilizados para construir un sentido de pertenencia en aquellos lugares que los migrantes consideraron sus hogares en destino.

Una de las maneras de transportar la experiencia de vida, aquello familiar, es transportar la experiencia sensorial cotidiana. En las maletas de los migrantes tomaron importancia objetos que "siempre habían estado allí", en sus hogares de Uruguay, casi invisibles, y que a la hora de migrar cobraron renovada importancia. Otros llevaron música, y otros, como Susana, quisieron llevarse su recetario, para mantener los sabores también en destino.

Petridou y Seremetakis han escrito acerca de cómo la comida y los sabores cobran importancia en la diáspora (Petridou 2001, Seremetakis 1994). Para Susana, no sola-

10. Keane (2005) define ideología semiótica como "people's background assumptions about what signs are and how they function in the world" (2005:191). Con respecto a las cosas materiales, estas ideologías no son totalizadoras sino vulnerables y abiertas a posibles significaciones futuras a las que pueden invitar las materialidades.

mente era traerse aquellos sabores, sino que cocinar es algo que le gustaba, e inclusive había trabajado como cocinera.

Susana quería traer sus recetas de cocina consigo, pero un recetario no encajaba en su maleta de turista. Así es que copió, en un papel pequeño, aquellas recetas que quería conservar. El papel aún lo conserva en la cocina de su casa, y lo utiliza a pesar de saber las recetas de memoria. Por qué no lo ha pasado "en limpio", es algo a lo que no encontró respuesta.

> ¡Ah! Y unas recetas me traje, en un papelito chiquititoo, porque yo la pensaba toda, que el hombre de la aduana me iba a revisar y me iban a leer las cosas y yo me iba a traer las recetas. Entonces me hice en una hoja, en un papelito chiquito me hice las recetas pero era... Son cuatro o cinco pero en dos renglones, o sea imagináte cómo me las hice chiquititas que las tengo ahí que es un papiro porque está hecho... Y me las hice así para no traerme el cuaderno, siempre me quedé con que me dejé el cuaderno allá con las recetas ¿viste? Porque para qué iba a traerlas, si vengo a pasear 15 días para qué voy a traer unas recetas. Y me anoté esas las más... Me las anoté en dos renglones me hice las cinco recetas, así que hice la letra chiquitita.
> Me traje la de hacer frishoas, canelones, que son finititas. Me traje la pasta frola, me traje una torta para hacer con manzana, una tarta de manzana, y me traje la caruso, la salsa de caruso. Esas son las pocas recetas que me traje. Están así una y otra, que hasta ahora yo si me pongo a hacer ya las sé pero si me pongo a pensar, pero tengo que pensar entonces para no pensar voy directo al papiro ese, porque ya es un papiro ya está el papelito que...Entonces agarro y las miro y las tengo ahí. Eso es lo que me traje en el bolso.

El hecho de que haya escrito el papel, lo conserve y actualmente lo utilice nos habla de la importancia del mismo para mantener la continuidad en la experiencia biográfica, en los sabores conocidos, así como también hizo patente el hecho de que su migración se producía de manera irregular y que necesitaba maneras de resistir el control fronterizo. El pequeño papel podía condensar recetas, sabores, atravesar fronteras y acompañarla en estos años de experiencia migratoria.

5. Reflexiones finales

A través de las historias migratorias de las cuatro mujeres contadas en torno a los objetos que colocaron en sus maletas, podemos acceder al relato de la experiencia del viaje migratorio en condiciones administrativas irregulares, y nos permite acercarnos a la experiencia emocional, sensorial y material del paso por las fronteras.

Sus relatos nos permiten ver que las fronteras se encuentran aún muy presentes en las migraciones contemporáneas, y estas no solamente se materializan en la frontera física sino que se hacen presente en origen, en la planificación del viaje migratorio. Para pensar las fronteras encuentro útil el concepto de dispositivo de Foucault entendido como estrategias en el marco de relaciones de fuerza "sosteniendo tipos de saber", y "sostenidas por ellos" que persiguen la consecución de objetivos y generan efectos previstos o no por aquellos (Foucault citado en Agamben, 2011:250).

Si entendemos la frontera como parte de un conjunto de estrategias que persiguen ciertos objetivos y producen efectos y son capaces de diagramar subjetividades, vemos que estas (junto a las disposiciones jurídicas de extranjería y el conjunto de saberes y discursos vinculados) diagramaron la experiencia migratoria de estas mujeres que buscaron, en este entramado, la manera de burlar y atravesar las fronteras. Las historias

creadas para poder ingresar a residir al territorio español podrían ser vistas como un efecto no contemplado por el objetivo manifiesto del dispositivo.

La riqueza del concepto de dispositivo nos permite pensar no solamente en sus efectos no deseados, sino el surgimiento de la posibilidad de resistencia. Considero una práctica de resistencia la voluntad de estas mujeres por impedir que la diagramación de las subjetividades alcanzasen también a aquellos objetos personales que querían llevarse para poder construir una continuidad entre la vida anterior y posterior a la migración, para poder tener un sentido de pertenencia, de identificación, a través del pasaje de un espacio al otro.

Sabiendo o anticipando que ciertos objetos, especialmente las fotografías, eran un "peligro" para la historia confeccionada de turistas o luna de miel como en el caso de Graciela, hicieron lo posible por ingresarlos.

Pero este movimiento es dual. Así como los objetos colocados en la maleta pretendían burlar el control, permitiendo continuidades e identificaciones; también en la selección de objetos y en la colocación en la maleta la propia situación de irregularidad se estaba materializando, se estaba haciendo presente, estaba diagramando esas maletas. El control fronterizo, las leyes de extranjería y la condición de migración irregular comenzaron a estar presentes en la vida de estas mujeres cuando tuvieron que seleccionar y esconder aquellos objetos que sentían como parte de sí mismas, porque el lugar a donde se dirigían no las recibiría así.

Como vimos, las fotografías tienen una importante carga en este sentido, y pudieron ser "pasadas" a través de una cuidadosa selección y colocación. La riqueza de considerar a las fotografías también en su dimensión material y no solo visual, como señalan Rose (2010) o Edwards (2012), permite ver qué se hace con ellas y en este caso permitió ver cómo las mujeres se valieron de diversas estrategias para poder conservarlas. Los objetos permitieron también condensar elementos de la historia de vida en sus límites materiales, como en el caso de Susana que pudo condensar, en cuatro líneas, todo un recetario que permitiría mantener prácticas culinarias y sabores en el lugar de destino.

Este estudio se acerca a aquellos que plantean la importancia y necesidad de estudiar las experiencias del paso de fronteras, bajar del nivel macro de análisis y ver cómo estas son sentidas y vividas por los individuos (Burrell, 2008).

Podemos ver en los relatos de las migrantes que la experiencia de la frontera y de la emigración es emocional: miedo, pánico y paranoia son algunas de las palabras utilizadas por las migrantes para definir cómo vivieron el viaje migratorio. El armado de las maletas y la selección de objetos tiene un componente también emocional, hace patente la ausencia, la pérdida creando la presencia y la permanencia: manteniendo los objetos la ausencia está presente, y la ausencia también se combate.

Para concluir, quisiera reflexionar acerca del trabajo etnográfico con objetos. Ya Ken Plummer señalaba el trabajo con lo que denomina objetos personales como parte del método humanista, aquellos registros como cartas, videos, diarios, fotos películas que podían llevar a enriquecer y completar la biografía de una persona. Según Pujadas se trata de "cualquier tipo de registro no motivado o incentivado por el investigador durante el desarrollo de su investigación y que posea, sobre todo, un valor afectivo o simbólico para el sujeto analizado, junto a la función de detonante

del proceso de rememoración de los acontecimientos pasados" (Pujadas, 2000: 137). Por otro lado, Janet Hoskins explica en su etnografía en Sumba cómo preguntar sobre los objetos le permitió acercarse a las biografías de los individuos de una manera que no había logrado interrogándoles directamente. Mi experiencia etnográfica se hace eco de estas reflexiones, en tanto metodológicamente el trabajo con objetos parece ser idóneo

para completar aquellos relatos biográficos que pretendemos obtener a través de las entrevistas en profundidad y acercarnos a dimensiones que no es posible obtener únicamente a través del discurso de los y las interlocutores. Ver los objetos, la interacción de las personas con ellos, permite obtener datos etnográficos muy valiosos, y obligan a estar atentos al carácter sensorial y emocional de estos encuentros. Teóricamente, el proceso también es interesante, en tanto adentrarnos en las relaciones sujetos-objetos nos permite combatir la "tiranía" del sujeto (Miller, 2005) y ver cómo prácticas y significados se construyen en la interrelación íntima con el mundo material que nos rodea.

En este caso seguir a los objetos permitió acercarnos a la vivencia de la migración y de la frontera desde una perspectiva en que tanto sujetos como objetos fueron protagonistas de pequeños actos, disimulados, de resistencias.

Anexo

	Susana	Roxana	Viviana	Graciela
Edad en el momento de entrevista.	51 años	34 años	30 años	39 años
Años de experiencia migratoria en el momento de entrevista	3 años	11 años	3 años	9 años
Grado de instrucción	Formación técnico-profesional	Educación secundaria completa, formación técnica profesional	Estudios terciarios	Educación secundaria completa.
Contextualización en Uruguay: ocupación, lugar de residencia, composición del grupo doméstico.	Empleada sector servicios (temporal, sin contrato). Residía en el medio urbano con sus tres hijos. Divorciada.	Estudiante/Desempleada. Residía en medio urbano con su padre y madre. Soltera.	Empleada administrativa. Residía en el medio urbano con su madre. Soltera.	Empleada sector atención al público. Residía en medio urbano con su pareja. Casada.

Bibliografía

Agamben, Giorgio, 2011 ¿Qué es un dispositivo? En *Sociológica*, año 26 núm 73, Ciudad de México: UAM

Alonso, Natalia, 2012. "Las cosas de la maleta. Objetos y experiencia migratoria". En: *Arxiu d'Etnografia de Catalunya.* Vol. 12. Tarragona: Publicacions URV.

Basu, Paul y Coleman, Simon, 2008 "Introduction. Migrant worlds, material cultures", En: *Mobilities*, vol 3 núm 3. London: Routledge.

Bodoque, Yolanda y Soronellas, Montserrat, 2010 "Parejas en el espacio transnacional. Los proyectos de mujeres que emigran por motivos conyugales" En: *Migraciones Internacionales*, vol 5, núm 3. Tijuana: Colegio de la Frontera Norte.

Bourdieu, Pierre, 2003[1965] Un arte medio. Ensayo sobre los usos sociales de la fotografía. Barcelona: Gustavo Gili.

Kathy, Burrell, 2008 "Materialising the Border: Spaces of Mobility and Material Culture in Migration from Post-Socialist Poland". En: *Mobilities*, vol3 núm 3. London: Routledge.

Carrillo, Mª Cristina, 2010 "Imágenes que viajan. El rol de la fotografía en la migración ecuatoriana". En: *Revista Chilena de Antropología Visual.* Santiago: CEAVI.

Diconca, Beatriz y Campodónico, Gabriela (Coord.), 2007. Migración uruguaya: un enfoque antropológico. Montevideo: Universidad de la República y OIM.

Edwards, Elizabeth, 2012. "Objects of affect: Photography beyond the image". En: *Annual Review of Anthropology ,* vol 41. Annual Reviews.

Fedyuk, Olena, 2012 "Images of Transnational Motherhood: The Role of Photographs in Measuring Time and Maintaining Connections between Ukraine and Italy". En: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol.38, núm 2, London: Routledge.

Hoskins, Janet, 1998 Biographical objects: how things tell the stories of people's lives. New York: Routledge.

Keane, Webb, 2005. "Signs are not the garb of meaning: On the social analysis of material things" En: Miller, Daniel (ed) "Materiality". London: Duke University Press.

Marcoux, Jean- Sébastien, 2001 "The refurbishment of memory". En: Daniel Miller (ed) "Home possessions. Material Culture behind closed doors". New York: Berg. Pp. 69-86.

Miller, Daniel, 1991 [1987] Material culture and mass consumption. Cambridge: Basil Blackwell.

Miller, Daniel (ed), 2005. Materiality. London: Duke University Press.

Moraes, Natalia, 2008 "Uruguay como país de partida, España como destino. Análisis de cambios y continuidades en la migración uruguaya". En: *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol XII, núm 279, Barcelona: Universitat de Barcelona.

Parkin, David, 1999 "Mementoes as Transitional Objects in Human Displacement". En: *Journal of Material Culture*. Vol. 4. Núm 3. London: Sage

Pellegrino, Adela y Vigorito, Andrea, 2005 "Emigration and Economic crisis: recent evidence from Uruguay". En: *Migraciones internacionales*, vol. 3, núm 1. Tijuana: Colegio de la Frontera Norte.

Petridou, Elia, 2001 "The taste of home" En: Daniel Miller (ed) "Home possessions. Material Culture behind closed doors". New York: Berg.

Plummer, Ken, 1989 Los documentos personales. Introducción a los problemas y la bibliografía del método humanista. Madrid: Siglo veintiuno.

Pujadas, Joan Josep, 2000 "El método biográfico y los géneros de la memoria". En: *Revista de Antropología Social*, vol. 9. Madrid: UCM.

Roca, Jordi, 2009 " 'Quien lejos se va a casar...'Migraciones (re) negadas". En: *Alteridades*. Vol. 19, núm 37. México: UAM.

Rose, Gillian, 2010. Doing family photography. The Domestic, the public and the politics of sentiment. Surrey: Ashgate.

Seremetakis, Nadia, 1994 The senses still. Perception and memory as material culture in modernity. Oxford: Westview Press.

Sontag, S., 2010 [1973] Sobre la fotografía. Barcelona: Debolsillo Contemporánea.

Svasek, Maruska, 2012. Moving subjects, Moving objects.Transnationalism, Cultural Production and Emotions. Oxford: Berghahn.

Taks, Javier, 2006 "Migraciones internacionales en Uruguay: de pueblo trasplantado a diáspora vinculada". En: *Revista Theomai,* núm 14. Red de Estudios sobre Sociedad, Naturaleza y Desarrollo.

Weiner, Annette, 1992. Inalienable Possessions: The paradox of keeping while giving. Berkeley: University of California Press.



Uruguayos en Argentina: aportes para la comprensión del proceso inmigratorio

Zuleika Crosa
Licenciada en Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires. Doctoranda, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
zuleikacrosa@hotmail.com

Enviado: 21/02/14 – Aprobado: 20/05/14

RESUMEN

La cuestión migratoria, y sus distintas facetas, requiere un análisis que contemple distintos enfoques disciplinarios: demográficos, geográficos, históricos, sociológicos y antropológicos. Entre todos marcan una agenda para su investigación.

En este artículo reconstruimos el proceso inmigratorio vivido por los uruguayos en Argentina mostrando sus particularidades. Por un lado, realizamos un recorrido que retoma el aporte de diversas investigaciones para conocer el proceso a nivel macro. Por otro lado, presentamos nuestro estudio etnográfico, según los parámetros de la Antropología Social, que nos permitió dar cuenta de las manifestaciones de la colectividad, la vida colectiva cotidiana y los protagonistas que la sustentan.

Palabras clave: migraciones internacionales, uruguayos en Argentina, proceso inmigratorio, etnografía.

ABSTRACT

The immigration issue and its various facets, requires an analysis that considers different disciplinary approaches: demographic, geographic, historical, sociological and anthropological. Among all make an agenda for research.

In this paper we reconstruct the immigration process experienced by uruguayans in Argentina showing its peculiarities. On one hand, we traverse that takes input from various researches to know the process at the macro level. Furthermore, we present our ethnographic study, according to the parameters of Social Anthropology, which allowed us to account for the manifestations of the collective, everyday life and collective actors that support it.

Keywords: international migration, uruguayans in Argentina, immigration process, ethnography.

Introducción

Diversos estudios se han ocupado de analizar las migraciones de uruguayos en el mundo. Dutrenit Bielous (2006) constituyó una referencia importante para el conocimiento del exilio político. En su compilación destacamos, entre otros, el trabajo de Merklen y Allier Montaño (2006) acerca de la comunidad de exiliados uruguayos en Francia.

Diconca y Campodónico (2007), reunieron distintos trabajos etnográficos para el estudio de la emigración desde el país de origen y de la diáspora en Australia, España, Suiza y México.

Sosa Gonzáles (2011) destacó los estudios realizados en Brasil; las contribuciones del Núcleo de Antropología y Ciudadanía de la Universidad Federal de Río Grande do Sul en relación con los uruguayos en las ciudades de Porto Alegre y Pelotas, entre otras.

La propia Sosa Gonzáles (2011) trabajó en cinco ciudades de inmigración uruguaya desde la década de 1960 (Porto Alegre, Río Grande, Pelotas, San Pablo y Río de Janeiro).

Zeballos Videla (2005) analizó las construcciones de sentido entre uruguayos emigrados a Australia entre 1968 y 1980. Luego indagó en las prácticas y narrativas entre los habitantes del asentamiento Elo Dourado, región rural de la ciudad de Porto Alegre (Zeballos Videla, 2009). Por último, amplió el universo de destinos de la emigración uruguaya incorporando Florianópolis y Porto Alegre en Brasil y Cataluña en España (Zeballos Videla, 2013).

Moraes Mena (2010) buscó analizar las representaciones sobre la nación uruguaya a partir de las prácticas políticas trasnacionales de los inmigrantes uruguayos en España.

Por su parte, surgieron una serie de análisis acerca de las políticas migratorias en Uruguay (Supervielle, 1989; Aguiar, 1990; Taks, 2006; Stuhldreher, 2011).

Con respecto a la inmigración uruguaya en Argentina Porta y Sempol (2006) presentaron algunas escenas posibles del exilio en Argentina entre los años 1964 y 1983. Balan (1985) analizó las migraciones internacionales en el Cono Sur latinoamericano y Darré (2007) hizo lo propio desde una perspectiva psicológica.

Pellegrino (2000), desde la Demografía, desarrolló diversas investigaciones y organizó un equipo de investigación sobre la temática radicado en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República.

Sin pretender agotar la enumeración de investigaciones realizadas culminamos destacando el trabajo de Bertoncello (2001) quien mostró la existencia de una intensa y permanente movilidad entre Argentina -en particular en el Área Metropolitana de Buenos Aires- y Uruguay, cuyas causas se vinculan con los procesos de integración económica pero también con la larga historia de migraciones y movilidad general entre ambos países.

En este trabajo indagamos en el proceso inmigratorio vivido por los uruguayos en Argentina retomando las investigaciones realizadas en Argentina y Uruguay desde las distintas Ciencias Sociales y los datos censales. Luego abordamos nuestra labor etnográfica para presentar a la colectividad uruguaya: su vida colectiva, su movimiento asociativo y el perfil de sus miembros.

Metodología

La información relevada en este trabajo,[1] se obtuvo mediante el trabajo de campo de tipo etnográfico que incluye observación participante, entrevistas etnográficas, conversaciones focalizadas, consulta y análisis de fuentes secundarias y bibliografía.

---

1. Parte de tesis doctoral "Uruguayos en Argentina: el devenir de una identidad. Configuraciones identitarias, procesos nacionalistas y migraciones internacionales". Facultad de Filosofía y Letras. UBA.

El trabajo de campo, realizado entre los años 2004 y 2012, tuvo lugar, sobre todo, en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y el conurbano bonaerense, donde se concentra la gran mayoría de inmigrantes uruguayos en Argentina, según los censos poblacionales de ese país.

Nuestra participación en eventos y viajes organizados por las agrupaciones que formaron parte de nuestro estudio nos permitió entrar en contacto con asociaciones de otras ciudades -Concordia (Entre Ríos), la Plata y Mar del Plata (Provincia de Buenos Aires)- y en algunos casos entrevistar a sus miembros y líderes. A raíz de la profusa vinculación virtual entre estos grupos, accedimos también a redes que incluyen asociaciones radicadas en países como España, Francia y Brasil.

tuvimos distintos interlocutores. En el movimiento político entablamos relación con los líderes y con los miembros. En el movimiento social (más acotado en cuanto a la cantidad de integrantes) recurrimos generalmente a los líderes (es decir, quienes fundaron y organizaron este tipo de grupos). En el movimiento ciudadano y artístico (compuestos por grupos de mayor envergadura como el Consejo Consultivo de Buenos Aires, las murgas y las comparsas) pudimos acceder a otros agentes de estas organizaciones más allá de sus líderes. Así reconstruimos el perfil general de este grupo, solo teniendo en cuenta a las personas de nacionalidad uruguaya. Pero es habitual encontrar argentinos que participan, por distintas razones.

Por último, además de la consulta y análisis bibliográfico indagamos en distintas fuentes secundarias (estadísticas y datos provenientes de las instituciones oficiales del Estado argentino y uruguayo y de las oficinas diplomáticas.

Otro tipo de fuentes no oficiales fundamentales han sido las producidas por los propios agentes, vale decir, la colectividad uruguaya en Argentina (documentos, boletines, gacetillas, correos electrónicos, páginas web y blogs).

Las unidades de observación elegidas fueron las organizaciones político-partidarias, asociaciones de residentes, casas culturales y grupos literarios y artísticos. Ninguna de estas organizaciones se conformó específicamente para alcanzar algún tipo de ganancia material, por lo tanto podemos definirlas como asociaciones voluntarias. Las unidades de análisis fueron definidas como el conjunto de relaciones dentro y entre los distintos grupos, con el conjunto de la colectividad uruguaya a quien van dirigidas sus acciones, participen o no del movimiento asociativo. Además se tomaron en cuenta las relaciones establecidas con otros grupos de la diáspora en diferentes países del mundo, con distintos sectores sociales de Argentina y Uruguay y con el Estado (instituciones diplomáticas y gubernamentales de ambos países).

El proceso inmigratorio uruguayo en Argentina

El fenómeno de las migraciones en Uruguay se inscribe en la historia de un país de emigración. Aguiar (1982) en su análisis sobre la evolución demográfica de Uruguay señaló que la estructura económica y social del país, consolidada desde su constitución política, tendió progresivamente a la disminución de su población mediante la emigración y la baja fecundidad. Los límites estructurales en el crecimiento demográfico generaron excedentes de población, a partir de los cuales se desarrolló una histórica propensión migratoria, efectiva sobre todo en períodos de crisis o transformaciones sociales.

Esta situación se remonta a la inserción de Uruguay en la división internacional del trabajo como país productor primario, cuya consecuencia social más importante fue el desarraigo de la población rural (Jacob, 1969) y la concentración de la propiedad de

la tierra bajo el sistema del latifundio y la explotación extensiva. En efecto, desde su constitución política y en pleno período de poblamiento y de crecimiento urbano, en especial de Montevideo, Uruguay expulsaba una parte importante de la población nativa y de la inmigración procedente de Europa hacia Buenos Aires, las ciudades del litoral argentino y el sur de Brasil. Gran parte de estos grupos se radicaba en Argentina; de hecho los censos de los años 1869 y 1895 mostraron un incremento en la cantidad de residentes uruguayos, que fueron el grupo mayoritario entre la inmigración limítrofe de ese país.

A la mencionada situación expulsiva se sumó la atracción de trabajadores generada por la expansión económica bonaerense y la región pampeana circundante en la primera década del siglo XX. Los datos censales argentinos muestran la ubicación preferencial de la inmigración uruguaya en la ciudad y la provincia de Buenos Aires, así como en Entre Ríos y Santa Fe. Básicamente estos flujos de población respondieron a la demanda laboral que originó la apertura económica de la región de Buenos Aires y de La Pampa a la producción agropecuaria y el desarrollo y dinamismo del sector exportador. Esta atracción fue significativa: comparativamente se estimó que la población uruguaya en Argentina crecía a una tasa media anual del 4% entre 1869 y 1914, mientras la población de Uruguay crecía en un período similar (1860-1908) a una tasa del 3,2% anual (Aguiar, 1982). También fue notable en relación con otros grupos limítrofes en Argentina, pues la inmigración uruguaya fue la más voluminosa registrada hasta el censo del año 1914.

Posteriormente, la disminución de la inmigración uruguaya observada a partir del censo argentino de 1947 volvía a mostrar su estrecha relación con el modelo agroexportador que presentaba dificultades a partir de la crisis mundial de 1929. Sin embargo, cabe preguntarse por qué los flujos no se dirigieron al sector industrial y de los servicios, que comenzaban a crecer a partir de mediados de la década de 1930, cuando se inició el período de sustitución de importaciones, en particular en la zona metropolitana de Buenos Aires.

La explicación acerca del cese de la inmigración uruguaya pese a la atracción que siguió ejerciendo el mercado laboral argentino en este período se encuentra en el país de origen. En efecto, la disminución de los flujos -hasta llegar a su detenimiento casi completo durante la década de 1950 (Aguiar, 1982)- mostró cómo coyunturalmente Uruguay pudo, por un período de tiempo, retener a su población propensa a emigrar. Los procesos industrializadores y burocratizantes abiertos en ese país como respuestas a la crisis de 1929 ofrecieron en este sentido una alternativa al éxodo rural y urbano. Entre los procesos más destacados remarcamos la expansión del sistema de previsión social (jubilaciones), que permitió liberar puestos de trabajo, y la creación de empleo en la industria liviana (electrodomésticos, textil, alimentos, etc.). Asimismo, se estimó que las restricciones en el acceso de inmigrantes internacionales reservaron a los migrantes internos las oportunidades laborales en el aparato estatal de las ciudades uruguayas (Nahum et al., 2007). Se trató del período de expansión del Estado de Bienestar, un contexto muy favorable para la exportación uruguaya hasta el fin de la guerra de Corea (1955), que le permitió al país disponer de un gran volumen de excedentes invertidos en la sociedad de acuerdo con un proyecto modernizador. También conocido como el Estado batllista,[2] el Estado protector y dirigista propició la urbanización, la expansión

2. Este término remite al proyecto de José Batlle y Ordóñez -presidente de la República entre los años 1903-1909 y 1911-1915 y líder del Partido Colorado-, quien perfiló una sociedad moderna y democrática similar

educativa, la seguridad social y la movilidad social con el objetivo de crear un país de clase media donde predominara el pequeño propietario, liberal y abierto a las nuevas ideas (Nahum, 1986). Esta temprana modernización en el contexto regional abonó el relato historiográfico nacional de la excepcionalidad del país que le valió el nombre de La Suiza de América.

La disminución y el cese de los flujos hacia Argentina registrados en los censos de ese país en los años 1947, 1960 y 1970 mostraron que la inmigración uruguaya quedaba al margen de los procesos más significativos en la historia de la inmigración limítrofe en Argentina registrados hacia mediados del siglo XX. A saber: el aumento en su volumen (50% de incremento según los censos de 1947 y 1960), la redistribución espacial hacia el Área Metropolitana de Buenos Aires y la integración diferencial en el mercado de trabajo. En cuanto al mercado laboral, tuvo lugar una distribución sectorial por ramas de actividad de la población de origen boliviano, chileno, brasileño y paraguayo. Estos grupos se concentraron en la construcción, el comercio y los servicios personales quedando relegados a los trabajos más desfavorables (Marshall y Orlansky, 1983; Carrón, 1980).

Por el contrario, la población de origen uruguayo siguió concentrada en un 65% en el sector de servicios y redujo su participación en el sector productor de mercancías (Carrón, 1980). Asimismo, y como consecuencia, se alejó de la nueva clase trabajadora que se nutría de migrantes internos e inmigración limítrofe, definidos en términos raciales como cabecitas negras que amenazaban con cambiarle el rostro europeo a Buenos Aires (Ratier, 1971) y generaban toda suerte de imaginarios amenazantes en las clases medias.

Sabemos que la atracción del mercado laboral argentino fue constante para los trabajadores uruguayos. Algunos autores propusieron analizar esta atracción en el marco de los procesos de urbanización característicos de toda la región. Teniendo en cuenta un área ampliada que incluyera a Argentina y Brasil como un sistema urbano regional, se demostraba que las ciudades uruguayas progresivamente perdían peso en dicho sistema (Petrucelli y Fortuna, 1976; OIM, 2011).

También determinados factores en el país de origen operaron más allá de los condicionamientos externos, como sucedió hacia mediados del siglo XX cuando el Estado de Bienestar uruguayo retuvo población, y como volvió a suceder hacia fines de la década de 1960 pero en sentido inverso. En efecto, el censo argentino de 1980 registró un incremento del 50% en el volumen de la inmigración uruguaya respecto del censo de 1970. Estos datos reflejaron la gran emigración uruguaya de la década de 1970. Según los datos producidos en Uruguay, entre 1963 y 1975 (período intercensal uruguayo) emigraron 200.000 personas (el 8% de la población total). Su distribución por años de salida presentó el siguiente esquema: 14.000 personas entre los años 1963 y 1967, 62.000 entre 1968 y 1972 y 124.000 entre 1973 y 1975 (Wonsewer y Teja, 1985). De este grupo total, el 66% se dirigió hacia Argentina, en particular Buenos Aires, aunque también comenzó cierta diversificación en los destinos (antes acotados a Argentina y Brasil): Estados Unidos, Europa y Australia.

Distintos estudios en Uruguay se han ocupado del tema emigratorio en este período. Aguiar (1982) planteó que se trató de un fenómeno estructural en el marco de un modelo económico y social que tiende en forma progresiva a la reducción poblacional

al Estado de Bienestar. Sin embargo, intrínsecamente ese modelo “amortiguaba los conflictos sociales y era políticamente débil” (Real de Azua, 1984: 50).

del país. No hay posibilidades para el crecimiento poblacional en Uruguay mientras las variables de ajuste sean el nivel de los salarios y del empleo.

Filgueira (1989) explicó la emigración como una respuesta ideológica y cultural al descenso acumulado en la calidad de vida, frente a las expectativas de una población altamente educada y con experiencia de vida urbana. Esta tensión estructural entre la modernización y el estancamiento económico fue de las más críticas en el contexto regional.

Wonsewer y Teja (1985) agregaron que la crisis económica fue acompañada por la toma de conciencia del fin de un modelo de sociedad incorporado durante la primera mitad del siglo XX que culminó con el golpe de Estado cívico y militar en el año 1973. Terminaba un modelo basado en las ideas de una sociedad abierta, democrática y participativa con amplias posibilidades de movilidad social. De todas maneras, otros autores plantearon la debilidad que siempre tuvo ese Estado de Bienestar: prematuro, "sin industria, con pies de barro, pasto y pezuña" (Methol Ferré, 2010: 83).

Como resultado de este incremento en el volumen de uruguayos en Argentina podemos distinguir, en la década de 1980, dos corrientes migratorias en dicho país. Una instalada hasta mediados del siglo XX con las siguientes características sociodemográficas: femenina, envejecida (57% de la población mayor de 50 años), instruida (56% con más de cuatro años de instrucción) y relativamente retirada de la actividad (tasa de actividad del 41%) (Aguiar, 1982). Otra, posterior, que creció con celeridad en la década de 1970: femenina (Pacceca y Courtis, 2008), joven (entre 25 y 29 años de edad), asalariada con ocupaciones en la industria, el comercio y los servicios del Área Metropolitana de Buenos Aires (Pellegrino, 2000).

Si analizamos su dinámica y las formas de integración laboral, observamos que la inmigración uruguaya presentó nuevas trasformaciones a partir de la década de 1980. Los flujos continuaron aumentando entre los años 1980 y 1991, a pesar de las complejas circunstancias de esa década (en Argentina, el progresivo deterioro económico y en Uruguay crisis, recuperación económica y retorno democrático en 1985). Una particularidad destacada por Pellegrino (2000) es que la emigración uruguaya a Argentina estuvo integrada mayoritariamente por núcleos familiares completos y que no parece haber disociación entre país de trabajo y de residencia.

A partir de los datos producidos por los dos últimos censos argentinos (2001 y 2010), sabemos que la inmigración uruguaya presentó escaso dinamismo (Cerrutti, 2009). El censo del año 2001 marcó una importante disminución en su volumen y esa tendencia continuó, aunque en menor proporción, según el censo del año 2010. Diversos análisis entendieron que la explicación del cese de los flujos hacia Argentina reside en un cambio en el patrón emigratorio de la población uruguaya hacia otros destinos. El fenómeno de la emigración en Uruguay no ha cesado. En cifras, se calcula que ese país pierde cada década más del 5% de la población total por emigración. Se proponen estimaciones que revelan un total de 100.000 personas emigradas entre los años 1975 y 1985, 100.000 entre 1985 y 1996 y alrededor de 100.000 personas entre 1996 y 2004, particularmente entre los años 1999 y 2003 (Pellegrino y Calvo, 2005). En este último período los destinos comenzaron a centrarse en Europa y Estados Unidos en desmedro de Argentina (Pellegrino y Cabella, 2005; OIM, 2011).

A partir del año 2006, empezó a detectarse un incremento en los volúmenes de retorno de uruguayos relacionado con la crisis europea, con las restricciones migratorias en Estados Unidos y con cierto crecimiento económico en Uruguay percibido como

positivo para el retorno (Crosa et al., 2012; Koolhaas, 2007; Macadar y Pellegrino, 2007; OIM, 2011).

En cuanto a la participación de los trabajadores uruguayos en la actividad económica argentina, Pellegrino (2000) registró algunos cambios significativos que siguen las tendencias mundiales del trabajo inmigrante en cuanto a su inserción en los servicios personales y en trabajos de escasa calificación. El patrón de inserción laboral a partir de la década de 1990 ha tendido a aproximarse al perfil del conjunto de la inmigración limítrofe argentina, presentando cierta concentración en el servicio doméstico para las mujeres y la construcción para los hombres. En líneas generales, se registra una mayor participación de los uruguayos en trabajos de tipo independiente, en los servicios personales y en trabajos no especializados en hoteles y restaurantes.

La inmigración uruguaya en Buenos Aires

En su historia de larga data, los inmigrantes uruguayos conformaron diversas formas colectivas de identificación. Se destacó el proyecto político orientado al país de origen, que implicó la capacidad de actuar colectivamente y movilizarse para la participación electoral en Uruguay. Al no existir el voto vía epistolar o consular, esto supone desplazarse a Uruguay en cada elección (Crosa, 2007). Se crearon proyectos sociales -asociaciones voluntarias dedicadas a la socialización, la recreación y la difusión de ciertas *"tradiciones uruguayas"*- [3] que representan con distintos énfasis el sentido de la experiencia migratoria.

A partir del año 2005, reconocemos la creación de un proyecto *"ciudadano"* cuando el Estado uruguayo comenzó a incidir significativamente en las formas organizativas de su población emigrada al implementar una serie de políticas migratorias, en particular el programa de vinculación denominado Departamento 20 – La patria peregrina. [4] En el caso de Buenos Aires, este programa obligó a reorganizar el asociacionismo preexistente; básicamente porque fue necesario conformar un nuevo grupo para participar: el Consejo Consultivo de Buenos Aires (Crosa, 2014). Su formación significó un esfuerzo colectivo y voluntario por parte de las organizaciones preexistentes. La convocatoria fue multitudinaria a juzgar por los primeros eventos realizados (la presentación formal del programa en el anfiteatro de la Embajada uruguaya en Buenos Aires (2005) y las primeras reuniones de conformación (2005-2006). El ámbito de los Consejos fue positivamente valorado para mantener el vínculo con el Estado uruguayo y continuar siendo ciudadanos más allá de las fronteras. Los integrantes del Consejo evaluaban que *"las políticas de vinculación fueron el primer paso que el gobierno progresista dio en buscar la participación de los ciudadanos en el exterior"*. Fue recurrente en los relatos la idea de lograr *"la unificación de la colectividad uruguaya"*. Los consejos venían a cumplir ese objetivo frente a una generalizada autopercepción de la colectividad como *"fragmentada o dispersa"*. Los Consejos fueron concebidos también como un canal de promoción y fortalecimiento de la colectividad. Según sus miembros, debían *"nuclear asociaciones sociales, culturales y políticas trascendiendo*

3. En adelante, las frases entrecomilladas y en letra cursiva corresponden a nuestro registro textual, realizado mediante grabaciones y notas manuscritas durante el trabajo de campo.

4. Esta denominación incluye a todos los uruguayos residentes en el exterior. Remite a la división política y administrativa del territorio uruguayo, que consta de diecinueve departamentos.

lo que cada una de ellas pueda aportar para unificar esfuerzos en pos de espacios mayores de participación ciudadana".

No obstante, existieron visiones críticas que manifestaron ser concientes de sus falencias e inconsistencias; *"las políticas de vinculación son compromisos internacionales de Uruguay pero a nadie le importan"*. Se sostuvo que *"el Consejo Consultivo es el Estado uruguayo buscando la unificación de las asociaciones para bajar políticas públicas"* y que fueron *"cáscaras vacías"*, es decir, espacios formales sin contenido real.

De todas formas, teniendo en cuenta los aportes del transnacionalismo (como paradigma) para el estudio de las migraciones internacionales encontramos un cambio importante por parte del Estado uruguayo que promovió el nacionalismo a la distancia de sus ciudadanos emigrados en un proyecto inclusivo aunque mantuvo cierta selectividad al no implementar lo mecanismos necesarios para el voto en el exterior (vía epistolar o consular) (Glick Schiller y Levitt, 2004).

Por último, los proyectos artísticos relacionados con la fiesta del carnaval -las murgas y comparsas- siguen el estilo uruguayo tradicional, aunque también hay lugar para una *"mixtura"* de estilos donde encontramos innovaciones estilísticas (Crosa, 2012).

Repasando la vida colectiva de estos grupos observamos dinamismo, a juzgar por el cronograma de actividades que los reúne año tras año. En cuanto a la vida política, sobresalieron las *"campañas"* proselitistas con motivo de las elecciones nacionales y municipales en Uruguay. Pero también fueron habituales las campañas por los plebiscitos y/o referendos que convocaron a la ciudadanía uruguaya a proclamarse respecto de distintos temas, relacionados en general con la defensa del funcionamiento y las incumbencias del Estado. Estas campañas implicaron un intenso despliegue de actividades por parte de los militantes del Frente Amplio de Uruguay en Argentina: reuniones de organización, propaganda en lugares públicos y eventos masivos en los que participaron generalmente políticos y artistas (cantantes sobre todo) que viajaron desde Uruguay, pero también, estos últimos, de la colectividad uruguaya en Argentina. Los militantes realizaron además propaganda con motivo de las elecciones internas del Frente Amplio.

Han sido habituales las reuniones políticas a las que asisten personalidades de Uruguay, en general representantes de los grupos políticos que integran el Frente Amplio (legisladores, funcionarios gubernamentales, candidatos políticos, etc.). En ellas dan sus discursos y dialogan con el público presente. Durante los períodos electorales estas reuniones se intensifican y la vida política adquiere gran efervescencia.

Por su parte, son periódicas las actividades realizadas por los comités políticos y los partidos o sectores políticos del Frente Amplio con representación en la colectividad uruguaya en Argentina. Los primeros, además de las reuniones semanales, festejan cada 25 de agosto el Día del Comité con una comida y renuevan mediante elecciones sus autoridades (presidente, secretario y responsables de las comisiones de Prensa, Organización y Finanzas). Los partidos o sectores del Frente Amplio que tienen grupos de militantes organizados en Argentina, realizan festejos, conmemoraciones y actividades políticas. Entre los más destacados por su concurrencia podemos mencionar el festejo anual por el aniversario del Partido Comunista de Uruguay y el Movimiento de Participación Popular que ha realizado fiestas de fin de año y reuniones políticas públicas. El conjunto de esta militancia política, a su vez, organiza eventos especiales como el festejo por el 40º aniversario de la creación del Frente Amplio en Uruguay, en 2011. Por último, destacamos la conmemoración anual realizada por la Comisión de Derechos Humanos de Uruguayos en Argentina (integrada por residentes uruguayos

frenteamplistas) con motivo del secuestro y asesinato de ciudadanos uruguayos en la década de 1970. Dicha conmemoración coincide con la Marcha del Silencio en Uruguay.

La vida asociativa de este grupo se concentra, asimismo, en la organización de actividades recreativas: reuniones de encuentro donde se comparte un almuerzo y animadas sobremesas, festejos anuales (día del niño, día de la madre, fin de año, cumpleaños, etc.) y eventualmente festivales de música y canto (en general con artistas uruguayos residentes en Argentina). Las conmemoraciones patrias, por su parte, tienen un lugar destacado. En particular el Día de la Independencia de Uruguay (25 de agosto) y el Día del Natalicio del Prócer José Gervasio Artigas (19 de junio).

El cronograma de actividades se amplió considerablemente con la incorporación del proyecto ciudadano, antes mencionado. Desde el Consejo Consultivo de Buenos Aires se organizaron a partir de 2006 campañas por el voto en el exterior (en conexión con otros consejos consultivos de uruguayos en el mundo) y festejos por el Bicentenario uruguayo durante todo el año 2011, entre otras actividades. Sus miembros, además, debieron ocuparse del vínculo con la oficialidad del país de origen: misiones diplomáticas en Argentina y gestiones a cargo de las instituciones en Montevideo que implementaron las políticas de vinculación con los uruguayos en el exterior. Estas vinculaciones tuvieron matices problemáticos: desde la Embajada uruguaya en Argentina se consideró que el Consejo Consultivo era una organización más entre tantas, sin reconocerlo como un ámbito unificador de la colectividad en sus diversas manifestaciones, según era su espíritu original. En cuanto al vínculo con los organismos encargados de la relación con los emigrados en Montevideo, la rotación de las gestiones y sus distintas visiones políticas fueron creando un clima adverso. Esta situación se agravó considerablemente, a partir del año 2008, cuando los Consejos pasaron a ser materia de exhaustiva regulación por parte del Estado uruguayo. En efecto, a través de un decreto presidencial de 16 puntos se establecieron las condiciones para su conformación y funcionamiento. [5] Las restricciones que implicaba esta reglamentación fueron duramente cuestionadas en los sucesivos Encuentros Mundiales de Consejos en Montevideo (2009 y 2011). Como consecuencia de esto, y atendiendo a los cuestionamientos ya insoslayables, el Estado uruguayo dio fin al problema decretando que los Consejos Consultivos elaboraran sus propios reglamentos sobre bases democráticas, participativas, transparentes, plurales y respetando la diversidad y la inclusión. Este nuevo escenario, aunque más flexible, asemeja los Consejos a una asociación de migrantes, típica forma organizativa de estos grupos que debe relacionarse de forma particular con la oficialidad del país de origen y viceversa.

Con el correr de los años la política de vinculación se fue paralizando y el ímpetu inicial se fue perdiendo. De todas maneras, las actividades del Consejo de Buenos Aires continuaron, pero la organización y liderazgo quedaron acotados al manejo de tareas concretas realizadas con el trabajo voluntario, colectivo y paciente de quienes con su esfuerzo sostuvieron el Consejo entre los años 2006 y 2012, porque reconocieron en él según sus propias palabras *"un ámbito estratégico para el desarrollo de proyectos colectivos"*. Sin embargo, también entendieron que el proyecto de vinculación uruguayo podía ser más exitoso *"en aquellos países donde no hubiera o fuera escasa la organización de los inmigrantes"*, a diferencia de Buenos Aires donde existía una heterogénea colectividad con distintos intereses y objetivos.

5. La información acerca del decreto se encuentra en http://www.d20.org.uy/NUEVO-REGLAMENTO-DE-LOS-CONSEJOS.

En cuanto a la vida artística son características las presentaciones periódicas de las murgas y las comparsas. Sus espectáculos se realizan en eventos de la colectividad (por ejemplo, festejos de aniversarios de una asociación o un programa de radio, actos de cierre de un evento público, etc.). También pueden ser convocadas por la Embajada y/o el Consulado uruguayos en Buenos Aires con motivo de los festejos patrios. Cabe destacar que estos grupos se han integrado a la vida carnavalesca local. Las comparsas recorren periódicamente los barrios de San Telmo, Monserrat y San Cristóbal y participan de las Llamadas de Candombe anuales en San Telmo. Tal es así que una de las murgas está integrada al circuito oficial del carnaval de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. El trabajo de campo realizado con esta murga nos mostró el desarrollo de un estilo artístico que implica la continuidad de los lazos con el país de origen (recreando aspectos estilísticos de la murga uruguaya), la incorporación del estilo carnavalesco de Buenos Aires y la creación de nuevas configuraciones artísticas (la introducción de ritmos musicales como el hip hop, el tango y el arte circense).

En último término, mencionamos las actividades anuales llevadas a cabo por la Embajada y el Consulado uruguayos en Buenos Aires que convocan a la colectividad. Se trata de dos festejos patrios: el Día de la Independencia de Uruguay y el natalicio de José Gervasio Artigas. El primero consiste en un acto oficial en la Plaza República Oriental del Uruguay, en el barrio porteño de Recoleta, un brindis privado con invitación personalizada en la residencia del embajador, a pocas cuadras de la plaza mencionada, y un festejo artístico abierto y público que va cambiando de lugar cada año. El acto oficial por el natalicio de José Gervasio Artigas se realiza en el anfiteatro de la Embajada uruguaya. Allí se toma juramento de fidelidad a la bandera uruguaya a quienes deseen voluntariamente hacerlo (uruguayos y/o hijos de uruguayos). La Embajada y el Consulado se ocupan también de organizar anualmente la presentación de Uruguay en la Feria del Libro de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Por último, representan a Uruguay en otros eventos argentinos ocasionales; este fue el caso del stand oficial de Uruguay organizado con motivo del Bicentenario argentino en el año 2010, en el que los motivos recurrentes fueron el carnaval y las playas uruguayas.

A lo largo de nuestra investigación fuimos conociendo a los protagonistas del movimiento asociativo uruguayo. Quienes sostienen la vida colectiva uruguaya en Buenos Aires y sus organizaciones de diverso tipo son personas con un promedio de edad de entre 50 y 60 años. Las fechas de arribo a Buenos Aires presentan una clara concentración en la década de 1970, en particular los años 1974 y 1977. También están quienes arribaron en 1984 y 1985. Las edades al momento de emigrar oscilaron entre los 20 y los 30 años, con algunas excepciones alrededor de los 35 años.

Entre los lugares de procedencia, se destacó Montevideo entre otras ciudades como Las Piedras (Departamento de Canelones), Paysandú (Departamento de Paysandú), Salto (Departamento de Salto), Libertad (Departamento de San José), Colonia y Juan Lacaze (Departamento de Colonia) y Toledo (Departamento de Canelones).

Los motivos de la emigración expuestos en el contexto de las entrevistas se relacionaron en todos los casos con mejorar las condiciones de vida y con las restricciones políticas en Uruguay durante la década de 1970. Quienes emigraron luego de la restitución democrática (1985) aducen motivaciones vinculadas al bajo estándar de vida en Uruguay; se mencionaron en este sentido la falta de trabajo, el cierre de fuentes laborales y los bajos salarios en relación con el alto costo de vida. En cuanto a las restricciones políticas como desencadenantes de la decisión migratoria, se habló de la prohibición de realizar actividades políticas y sindicales y la persecución generalizada y cotidia-

na que acarreaba, en reiteradas ocasiones, el encarcelamiento durante un período de tiempo. Algunos entrevistados habían estado presos o conocían a personas que habían sido encarceladas. Estas situaciones los impulsaban a viajar a Buenos Aires; una vez allí sentían miedo de regresar a Uruguay.

Un claro ejemplo del complejo entramado de motivos laborales y políticos reside en el caso de las personas entrevistadas que quedaron cesantes o destituidas en su trabajo. La cesantía fue uno de los métodos del gobierno cívico y militar en Uruguay, que dejó sin trabajo a profesores y maestros de la enseñanza pública y a personal administrativo del Estado.

Respecto del nivel educativo de los entrevistados, completaron los estudios primarios y muchos de ellos los secundarios (o liceo). Realizaron también cursos diversos en la Universidad del Trabajo del Uruguay (UTU).

En cuanto a la composición familiar, encontramos matrimonios o parejas de nacionalidad uruguaya. Fue usual la migración escalonada, primero del varón y luego de la esposa e hijos o la novia. Tuvieron hijos y actualmente nietos nacidos en Argentina. Hay casos de divorcio y formación de nuevas familias con argentinos.

La integración laboral en Buenos Aires fue heterogénea, aunque predominan los empleos administrativos en oficinas (inmobiliarias y bancos), la venta en comercios (kioscos, librerías e imprentas), trabajos vinculados a los servicios en empresas o por cuenta propia (electricidad, plomería, cerrajería, fumigación, chofer y peluquería) y los empleos en la industria textil. Por último, mencionamos a los *"encargados de edificio",* trabajo que además facilita la vivienda para el grupo familiar. En el momento de llegada los empleos se consiguieron por medio de avisos en el diario o a través de uruguayos radicados en Buenos Aires. También encontraron vivienda en casa de familiares o amigos y en hoteles económicos hasta que pudieron pagar el alquiler de un apartamento (cuyo contrato requería un adelanto de dinero en efectivo y dos propiedades en garantía).

En su mayoría los entrevistados son militantes del Frente Amplio de Uruguay con participación en distintos espacios políticos simultáneamente (comités, partidos o sectores). Entre ellos algunos fueron fundadores de asociaciones de residentes, de grupos artísticos y del Consejo Consultivo de Buenos Aires.

Conclusiones

En este artículo hemos reconstruido el proceso inmigratorio vivido por los uruguayos en Argentina. Una de sus especificidades fue su integración siguiendo los parámetros de la población argentina en general. Estamos hablando del perfil social y económico según los indicadores demográficos comúnmente utilizados. El dato resulta significativo a la hora de comprender que este grupo no presentó una concentración en nichos laborales específicos.

Hemos encontrado que se trató de un proceso de larga data, por lo tanto las historias familiares se encuentran imbricadas desde hace siglos.

Observamos que las transformaciones que sufrió la inmigración limítrofe en Argentina a mediados del siglo XX no involucraron al grupo uruguayo, ya que estaba siendo retenido por el desarrollo y auge del Estado de Bienestar en Uruguay.

En cuanto al estudio etnográfico la colectividad uruguaya en Argentina presenta una vida activa, dinámica y compleja que abarca diferentes intereses, objetivos y fluctuaciones en el tiempo. Tiene una identidad propia que ha perdurado.

El movimiento político dedicado al triunfo del Frente Amplio en Uruguay se organizó en torno al proselitismo desarrollado en sus diversas formas.

El movimiento social, registrado a principios del presente siglo, representó un cambio relevante en la dinámica identitaria de la inmigración uruguaya, que se amplió por la militancia y el proselitismo políticos. Podemos mencionar, un descentramiento de lo tradicional político. Un elemento común en la formación de estos grupos es la particularidad de constituirse prácticamente en el mismo momento: durante los primeros años de este siglo o, como señaló una entrevistada, *"en las postrimerías de un modelo político"* y frente al advenimiento de un cambio de signo político en Uruguay. No descartamos la influencia de la coyuntura argentina, de gran movilidad social y política en esa misma época.

El movimiento ciudadano impulsado por las políticas migratorias del Estado uruguayo nos permitió introducir una nueva dimensión de análisis referida a la injerencia del Estado del país de origen en los movimientos asociativos de migrantes. En particular, mediante el diseño de políticas que suscitaron el reconocimiento de los grupos emigrados y su integración a la sociedad de origen.

El movimiento artístico quedó diferenciado del resto de los grupos y nos permitió acercarnos al problema de las formas colectivas de integración en la sociedad de recepción.

Los uruguayos se constituyeron como un otro en la sociedad receptora, en tanto marcaron sus particularidades. Han presentado formas de identificación diversas y variables en simultaneidad con una importante integración a la sociedad receptora.

Bibliografía

Aguiar, César, 1982. *Uruguay: país de emigración.* Montevideo: Banda Oriental.

Aguiar, Cesar, 1990. "Reinserción laboral de los migrantes de retorno al Uruguay". En: C. Aguiar, *La migración de retorno.* Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria.

Balán, Jorge, 1985. *Las Migraciones Internacionales en el Cono Sur.* Buenos Aires: CEDES.

Bertoncello, Rodolfo. 2001. "Migración, movilidad e integración: desplazamientos poblacionales entre el área metropolitana de Buenos Aires y Uruguay". En: *Scripta Nova,* número 94, Barcelona: Universidad de Barcelona.

Carrón, Juan, 1980. "Factores de atracción de la inmigración de origen limítrofe existente en la Argentina". En: *Migración y desarrollo*, número 5.

Cerrutti, Marcela, 2009. *Diagnóstico de las poblaciones de inmigrantes en la Argentina.* Buenos Aires: DNP.

Crosa, Zuleika, 2007. *Inmigrantes uruguayos en Argentina. Participación en la política uruguaya, a través de organizaciones partidarias.* Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas. FFyL. UBA.

Crosa, Zuleika, 2012. "Dinámicas identitarias y modelos de integración en el movimiento asociativo de uruguayos en Argentina: Hicimos la murga rioplatense para integrarnos al barrio y empezar a vivir". En: *Papeles de Trabajo*, número 23, Rosario: CEIEAS.

Crosa, Zuleika, 2014. "Transnacionalismo migrante: políticas de vinculación del Estado uruguayo y movimiento asociativo de uruguayos en Argentina". En: *Runa*, Buenos Aires: ICA (en prensa)

Crosa, Zuleika et al., 2012. *Caracterización de las nuevas corrientes migratorias en Uruguay. Inmigrantes y retornados. Acceso a derechos económicos, sociales y culturales.* Montevideo: OIM, MIDES.

Darré, Silvana, 2007. “La cultura de la emigración. Situación y perspectivas de la diáspora uruguaya en Argentina”. En: Jornada *“Uruguay en las Migraciones Internacionales”*. Montevideo: Universidad de la República.

Diconca, Beatriz y Campodónico, Gabriela (Comps.), 2007. *Migración uruguaya: un enfoque antropológico.* Montevideo: UdelaR, OIM.

Dutrenit Bielous, Silvia, 2006. *El Uruguay del exilio, gente circunstancias y escenarios.* Montevideo: Trilce.

Filgueira, Carlos, 1989. *Uruguay y la emigración de los ‘70.* Montevideo: Banda Oriental.

Glick Schiller, Nina y Levitt, Peggy, 2004. “Perspectivas internacionales sobre migración: conceptuar la simultaneidad”. En: *Migración y desarrollo*, número 4, México: RIMD.

Jacob, Raúl, 1969. *Consecuencias sociales del alambramiento (1872-1880).* Montevideo: Banda Oriental.

Koolhaas, Martín, 2007. *Magnitud y características de la migración de retorno en Uruguay. 1986-2006.* Montevideo: Facultad de Ciencias Sociales.

Macadar, Daniel y Pellegrino, Adela, 2007. *Informe sobre migración internacional en base a los datos en el módulo migración.* Encuesta Nacional de Hogares Ampliada. Montevideo: UdelaR.

Marshall, Adriana y Orlansky, Dora, 1983. “Inmigración de países limítrofes y demanda de mano de obra en la Argentina, 1940-1980”. En: *Desarrollo Económico*, número 89, Buenos Aires.

Merklen, Denis y Allier Montaño, Eugenia, 2006. “Milonga de andar lejos”. Los que fueron a Francia. En: S. Dutrenit Bielous (Coord.) *El Uruguay del exilio. Gente circunstancias, escenarios.* Montevideo: Trilce.

Methol Ferré, Alberto, 2010. *El Uruguay como problema y otros escritos. Geopolítica de la Cuenca del Plata.* Buenos Aires: Publicaciones del Sur.

Moraes Mena, Natalia, 2010. *Transnacionalismo político y nación el papel del Estado y la sociedad civil migrante en la construcción de la trans-nación uruguaya.* Tesis de Maestría, Universidad de Granada.

Nahum, Benjamin, 1986. *La época batllista 1905-1929. Historia uruguaya.* Montevideo: Banda Oriental.

Nahum, Benjamín et al., 2007. *El fin del Uruguay liberal. 1959-1973. Historia uruguaya.* Montevideo: Banda Oriental.

OIM, 2011. *Perfil migratorio de Uruguay 2011.* Montevideo: OIM.

Pacecca, María Inés y Courtis Corina, 2008. *Inmigración contemporánea en Argentina: dinámicas y políticas.* Buenos Aires: CELADE, CEPAL.

Pellegrino, Adela, 2000. *El perfil de los uruguayos censados en la Argentina en 1991.* Buenos Aires: OIM.

Pellegrino, Adela y Calvo, Juan José, 2005. “Veinte años no es nada…”. En: G. Caetano (Dir.), *20 años de democracia. Uruguay 1985-2005: miradas múltiples.* Montevideo: Taurus.

Pellegrino, Adela y Cabella, Wanda, 2005. “Una estimación de la emigración internacional uruguaya entre 1963 y 2004”. En: *Serie de Documentos de Trabajo*, número 70, Montevideo: Facultad de Ciencias Sociales.

Petrucelli, José y Fortuna, Juan, 1976. *La dinámica migratoria en el Uruguay del último siglo, 1875-1975.* Montevideo: CIESU.

Porta, Cristina y Sempol, Diego, 2006. “En Argentina: algunas escenas posibles”. En: S. Dutrenit Bielous (Coord.), *El Uruguay del exilio gente circunstancias escenarios.* Montevideo: Trilce.

Ratier, Hugo, 1971. *El cabecita negra.* Buenos Aires: CEAL.

Real de Azúa, Carlos, 1984. *Uruguay ¿una sociedad amortiguadora?* Montevideo: Prisma.

Sosa González, Ana María, 2011. *Memorias de la diáspora: narrativas identitarias de los uruguayos en Brasil (1960-2010).* Tesis doctoral en Historia, Pontificia Universidad Católica de Río Grande do Sul.

Stuhldreher, Amalia Margarita, 2011. "Migrantes transnacionales presencias y ausencias en la construcción dialéctica de la nación uruguaya". En: C. Pizarro (Coord.), *Migraciones internacionales contemporáneas. Estudios para el debate.* Buenos Aires: Ciccus.

Supervielle, Marcos, 1989. "Recuento histórico de las políticas migratorias en el país y propuestas de nuevas políticas". En: *Cuadernos de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*, número 11, Montevideo.

Taks, Javier, 2006. "Migraciones internacionales en Uruguay: de pueblo transplantado a diáspora vinculada". En: *Theomai,* número 14, Buenos Aires: UNQ.

Zeballos Videla, Mabel Luz, 2005. *Construcciones de sentido entre uruguayos emigrados a Australia entre 1968 y 1980.* Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas. Universidad de la República.

Zeballos Videla, Mabel Luz, 2009. *Elo Dourado ou Elo Perdido? Práticas cotidianas, memoria e agencia em uma vila da Lomba do Pinheiro, Porto Alegre (RS).* Tesis de Maestria, Universidad Federal de Rio Grande do Sul.

Zeballos Videla, Mabel Luz, 2013. *Uruguayos, ¿dónde fueron a parar? As 'remotas' localidades do Departamento 20. Antropologia de itinerários, sociabilidades e memórias de uruguaios residentes em Florianópolis e Porto Alegre (Brasil) e na Catalunha (Espanha).* Tesis de Doctorado, UFRGS.

Wonsewer, Israel y Teja, Ana María, 1985. *La emigración uruguaya. 1963-1975. Sus condicionantes económicas.* Montevideo: Banda Oriental.



Origen, memoria, acontecimiento. Trabajo etnográfico en un barrio con identidades en elaboración.

Fabián Perciante

Licenciado en Antropología Social, FHCE, Universidad de la República. Maestrando en Estudios Visuales, México.
fabian.perciante@gmail.com

Enviado: 21/02/14 – Aprobado: 26/05/14

RESUMEN

A partir de la experiencia del trabajo de campo en un barrio nombrado tanto como El Peligro o Belvedere de la ciudad de Pan de Azúcar, Departamento de Maldonado, Uruguay, se reflexiona sobre la metodología utilizada y la construcción en la representación identitaria. Este barrio se establece en una coyuntura geográfica conformando su singularidad en cuanto muestra ejes de frontera diversos, donde las diferentes etapas y yuxtaposiciones muestran arraigo desde la historia y sus mitos, como representaciones que avizoran espacios de identidad personales a ser reafirmados y consumados en el tiempo. Desde el propio re-nombrar el barrio en los diversos momentos y la significación que suscita por parte de los habitantes se establecen códigos y representaciones diversas. El barrio El Peligro-Belvedere, de constante crecimiento en los últimos años, es parte de una cultura donde diversas manifestaciones encuentran un lugar en la ciudad de Pan de Azúcar.

Teniendo en cuenta que dicha investigación tuvo como objetivo indagar en las representaciones de la identidad, se plantea una reflexión a través de algunos ejemplos que dan cuenta de esa construcción y los modos de hacer una etnografía.

Palabras claves: Etnografía, identidad, barrio.

ABSTRACT

From the experience of fieldwork in a neighborhood named both as danger or Belvedere City Sugarloaf, Department of Maldonado, Uruguay, is a reflection on the methodology used in the construction and representation of identity. This district is established in a geographical situation shaping its uniqueness in showing various boundary lines where the different stages and juxtapositions show roots from the history and myths, as representations that envision personal identity spaces to be reaffirmed and accomplished in time. From the very re-name the neighbor-

hood at various times and significance aroused by establishing codes inhabitants and various representations. The Danger-Belvedere neighborhood of steady growth in recent years is part of a culture where diverse manifestations found a place in the city of Sugar Loaf.

Given that this research was to investigate the representations of identity, a reflection arises through some examples that account for this construction and ways of doing ethnography.

Keywords: ethnography, identity, neighborhood.

El lugar geográfico y contexto etnográfico

El lugar nombrado como Pan de Azúcar (Uruguay) fue fundado en 1874 por Félix de Lizarza y un grupo de vecinos de la zona de San Carlos durante la presidencia del Dr. José E. Ellauri, y luego es designado pueblo mediante decreto el 20 de abril de 1887 por el Presidente de la República Máximo Tajes. A su vez tiene un origen anterior que lo sitúa como un confín de paso territorial al establecerse entre las localidades de Montevideo y el Chuy, característica que de alguna manera sigue hoy vigente cuando se reconoce la actual ciudad *como de tránsito* en relación con el turismo y las ciudades de Maldonado, Punta del Este y Piriápolis. Se encuentra ubicada al oeste del departamento de Maldonado a 23 km. de la ciudad de Maldonado, y tiene una población de 7.098 habitantes (Datos: Intendencia de Maldonado); se estima una mayor población cercana a 11000 habitantes pero no hay registro oficial. La superficie es de aproximadamente 156 manzanas de 100 m^2 c/u. (Datos Alcaldía de Pan de Azúcar).

El particular carácter de *lugar de paso* dado a este poblado y posterior ciudad encuentra su singularidad hoy cuando la coyuntura geográfica la sitúa "entre" la costa y el interior hacia el noroeste, y "entre" la ciudad de Maldonado con todo su despliegue circundante y Montevideo. Muchas veces se menciona como una de las ciudades más grande de la costa y sin embargo aparecen también muchas representaciones vinculadas a sus fuertes lazos con lo entrañable de la cultura de campo adentro, conformando su singularidad en cuanto muestra ejes de fronteras diversas. El barrio *El Peligro* (de Pan de Azúcar) supuso dentro de su implementación moderna a partir de la década de 1940-50, un renombrar y reacomodar una identidad en tanto -la historia era oscura- por contar con episodios de duelos y asesinatos, donde se hace referencia además a un simulacro de origen de guerra por tratarse de un barrio que en su formación contó con algunos ex –combatientes de la guerra de la Triple Alianza nombrada también como Guerra del Paraguay ocurrida entre 1865 y 1870. Es así que se establece un cambio de nombre de *El Peligro*, nombre acordado por la cultura local tradicional, a *Belvedere* que se asigna como nuevo nombre aunque no por decreto, intentando colocar al barrio en la vida moderna y el comercio. El nombre *El peligro* tiene un fuerte componente tradicional y afectivo vinculado a varios acontecimientos, como las relaciones y valores asociados a los antiguos bailes y sus peleas muy famosos en la región, algunos episodios de asesinatos, cuestiones geográficas por tratarse de una zona de inundaciones frecuentes en el pasado, así como la oscuridad y lejanía también remotas. También las representaciones relacionadas a la vida espiritual, la magia, mitos, leyendas, y su vínculo con la zona donde aparecen los viejos ombúes, árboles con varias historias fantásticas o el cementerio de Pan de Azúcar lindante al barrio. Según los testimonios se estima que la aparición del nombre está vinculada a los primeros asentamientos en la zona hacia principios del siglo veinte. El nombre *Belvedere* promovido desde el año 1950 aproximadamente por los ámbitos comerciales y políticos como estrategia para impulsar al barrio hacia la vida moderna y el comercio (venta de terrenos), tiene un

fuerte componente de pertenencia adquirido sobre todo por los nuevos residentes. Sin embargo otros habitantes no usan este nombre y cuando lo hacen es para sumarse a un intento de cambiar la mala *imagen* del nombre tradicional, y no por considerar que el barrio tenga una historia *oscura* (a no ser por algún episodio aislado como parte de la identidad) sino más bien lo contrario. En la actualidad se utilizan los dos nombres aunque aparezca el término Belvedere de manera frecuente relacionado a los sucesos del barrio, así como en mapas y documentos, o en algún cartel de comercio-provisión. Desde los primeros fraccionamientos que realizara la municipalidad en combinación con el Banco de Pan de Azúcar entre los años 1940-1950 cuando se comienzan a vender terrenos, y en los posteriores rediseños de la zona adjudicando nuevos planos ya en la redemocratización uruguaya hacia 1985, el barrio va incorporando pequeñas zonas aledañas que incluso en algún momento tuvieron nombre propio; es el caso por ejemplo de las viviendas de jubilados de Altos Ombúes, una franja de tierra elevada al sureste de la zona cerca de los viejos ombúes. Teniendo en cuenta que esta investigación tuvo como objetivo indagar en las representaciones de la identidad, se plantea una reflexión a través de algunos ejemplos que dan cuenta de esa construcción y los modos de hacer una etnografía. El barrio *El Peligro-Belvedere*: Aproximadamente 20 manzanas de 100 m2 cada una. 1200 habitantes. (Datos Alcaldía de Pan de Azúcar).

Vicisitudes en el campo etnográfico, pistas sobre la compleja confección del acontecimiento

¿Qué sucede mientras no estamos en el campo etnográfico? Esta era la pregunta que me hacía mientras estaba en Montevideo a 100 kilómetros del campo etnográfico y sin tener la posibilidad de volver por un tiempo; luego al regresar también la re-formulé durante los cortos períodos en que estuve ausente. Fue entonces posible indagar en lo que en este punto, reflexionar sobre la idea de que aún no estando físicamente presente, de todos modos podía estarlo en otros órdenes, cosa que sería recíproca ya que de igual modo supe luego que le pasaba a algunos habitantes del barrio. En mi caso recordaba y pensaba mucho en alguno de ellos durante mis ausencias, lo cual además me permitió reflexionar también en su contraparte, el hecho de que estando en el campo etnográfico podía no estar tan "presente" como creía. Aparecían algunas perspectivas para los pasos de un registro no direccional y un intento de búsqueda de sentido cuando cambia el acontecimiento, de forma que existían algunos puntos recurrentes en las reflexiones: a) ¿Cómo registrar un acontecimiento sin advertirlo? b) El miedo al "sobre" dato y un acercamiento al acontecer. c) El alejamiento del campo de investigación y el reconocimiento del tiempo transcurrido hacia pautas para visualizar un acontecimiento no lineal; estos fueron algunos ejemplos de anclaje de mi relación con el campo.

El acontecer del acontecimiento - *La carrera de caballos*

Cuando el acontecimiento es reelaborado para ser contado se produce otro acontecimiento, entonces este acontecer tiene una singularidad, y es que en cierto sentido es "producto" de otro acontecer anterior. Entonces: ¿cuál fue exactamente el acontecer anterior, o bien posterior a la charla con Alfredo? Parece ingenuo pensar cualquier acontecimiento en término exactos, y además intentar hablar de un acontecer especí-

fico o primario, de todas maneras y como fuere en ese cometido hay algo que insta comenzar.

Las carreras de caballos son tradición en el barrio y como todo lo que está sucediendo actualmente en la zona (sobre todo en la última década) están transitando por algunas transformaciones, sobre todo las que tienen que ver con mayor presencia de residentes y habitantes de otras regiones que se acercan para las apuestas o bien trayendo sus propios caballos para competir. Si bien el encuentro regional fue siempre una característica de estos eventos, que en la actualidad residan más habitantes en el barrio da posibilidad a que mayor cantidad de curiosos lleguen a ver la largada. Al ir a presenciar en una oportunidad las carreras de caballos en principio no tomé en cuenta la totalidad del objeto de estudio, que si bien se trataba de la identidad del barrio "*El Peligro- Belvedere*" era mucho más que eso también, *"ya sea porque entendamos la identidad como fondo virtual (Lévi-Strauss, 1981) o bajo su dinámica relacional y contrastiva (Bourdieu, 1998). Lo cierto es que la misma requiere de una legitimidad temporal, que elabore su continuidad y que haga sentido para los habitantes (...)"* (Guigou, 2011, 23). La reflexión pasó luego por entender el proceso en el campo de investigación, y sobre todo nuestra propia asimilación del acontecimiento vivido. En esta ocasión el suceso fue una carrera de caballos que se organizó como tantas otras desde el propio barrio, y que tuvo a Alfredo como organizador con quien luego volví a conversar varias veces.

Hablamos de las dificultades como el mal tiempo, cuando hay que postergar todo varios días o semanas por el barro en la pista (la pista es un sendero de unos 400 mts. sobre el pasto del campo), y algunas cuestiones relacionadas a las expectativas y posteriores reflexiones luego de finalizar las carreras. Estos intercambios fueron muy provechosos para ampliar la red geo-cultural en la percepción de un mismo acontecimiento, y además indagar en las fronteras de la propia interioridad del barrio. Tanto las reflexiones de personas residentes en la zona o el propio barrio, como las del organizador del evento, o bien la de ciertos huéspedes de lugares un tanto más alejados, podrían aportar junto con la mía a una conciencia "carrerística". Lo que buscábamos no era eso en realidad y sí un acercamiento a las fragmentaciones del acontecimiento en sus diversas reconstrucciones estereotipadas o tal vez no tanto. Teniendo en cuenta que *"Dichas identidades na rrativas no son una reiteración de Lo Mismo, ni tampoco un conjunto de identidades no relacionadas entre sí."* (Guigou, 2011, 11), ya que son parte de la narrativa que construye la identidad. Al comenzar esta investigación no conocía muchas de las maneras e intenciones de "vincularme", de involucrarme decididamente en todo momento con el tema que me había planteado en la etnografía. Si bien sabía y tenía en cuenta que sí era mi intención reflexionar acerca del involucramiento de manera constante, las cosas fueron desviándose como luego comprendí no podía ser de otra manera. Tal vez lo que sucedió fue que se rompió una especie de encantamiento donde las cosas comparecerían en algunos lugares y no otros, algo así como un acuerdo secreto entre mi presencia y el campo de investigación donde llegaríamos por fin a conocernos; luego continué reflexionando sobre un acontecimiento que no se concretó como lo hubiese esperado en principio, y es esa justamente la condición que tomo para hacerlo re-reflexivo. El hecho de no encontrar en las carreras de caballos a las personas del barrio con quienes había hablado antes y que se suponía que irían, significó una apertura e inclusión en la investigación de mi persona como "presencia" y no solamente como vínculo. Es decir que a partir de ese encuentro frustrado quedaba más expuesto a lo que sucedía realmente y con menos "ataduras" a ciertos roles vinculantes; en pocas horas la relación con el entorno se fue transformando hacia otras maneras de entrega y diálogo con la

ausencia que suscitaba no haber encontrado a las personas que esperaba. En principio en aquel momento intentaba buscar una mejor organización del trabajo para compensar lo que creía supuestamente haber perdido, me refiero al *acontecimiento de las carreras* donde no pasó nada de lo que esperaba, ni hablé con nadie de las personas que había "inventado" antes del acontecimiento para asegurar justamente algún acontecimiento. Fue entonces que comencé a vislumbrar que algo había acontecido realmente, estuviera o no acorde a mis primeros juicios, era eso lo que había venido a buscar. Ya no se trataba de ir al campo y luego reflexionar bastante, intentar despejarse y otra vez, eso no alcanzaba, tenía que estimar aún más la "presencia" del campo en la mía propia y así serían las cosas de ahí en adelante lo que significó otras posibilidades de acercamiento al acontecimiento. Decidí entonces en lugar de descartar la circunstancia de no haber visto a las personas del barrio, investigar por qué era importante para la etnografía que no fueran, y cómo se da la importancia del acontecimiento en esa misteriosa "ausencia presencial". En todo caso: ¿Dónde está el acontecimiento?

¿Cuál fue el *acontecer* posterior a la charla con Alfredo?

Se entrometían más diálogos, más confianza, más estereotipos en lugar de querer ser medianamente ausente. Había asistido a este evento con expectativas de encontrar a varios vecinos del barrio y no había visto a ninguno de ellos, sólo llegué a intercambiar una breve charla con Alfredo que estaba en la entrada cuando ingresé al campo de la pista; me había propuesto entonces hablar con ellos del acontecimiento en el que no nos encontramos. En el reencuentro posterior con algunas de las personas que no vi en la carrera, para mi sorpresa me dijeron que ellos sí me habían visto allí aquella tarde, e incluso me dieron algunos datos de lo que había hecho como el comer un chorizo de rueda casero hecho a parrilla en el suelo. Evidentemente el modo de andar por aquel gentío (que tampoco era en realidad exorbitante) les era más familiar a ellos que a mí, allí aparecían modos de visualización y usos del espacio donde la forma de apropiarse del acontecimiento iba en varios sentidos, aparecía el encuentro etnográfico y lo que hace a la construcción de la etnografía como "dominio" de todas las partes. El intento fue entonces que la reflexión transitara por lugares donde el investigador se vea sin tanto control de decisión, o al menos con un control en cuanto a los datos obtenidos que no se entienda meramente como confrontación, es decir más bien acorde al acontecimiento.

Volviendo al campo

Luego de una prolongada ausencia y pasados varios meses comienzo a rediseñar la estrategia para realizar el trabajo de campo. En principio fue arduo ya que si bien la distancia de varios meses podía ayudar a tomar cierto sosiego para la reflexión, también dejó muchas incógnitas que apenas se avizoraban en mis primeras visitas al barrio, y que además al volver tampoco aparecían claramente. Me había propuesto en principio tomar el evento de la carrera de caballos al que pude asistir, como eje para encontrar las maneras de vincularme con el acontecimiento en un doble juego entre la distancia y la cercanía. Lo significativo fue que los aportes en cuanto al intervalo y ausencia de mi intervención en la comunidad durante estos períodos, dieron luego algunos indicios sobre los modos de construir mi presencia en el campo. Se plantean otras interrogantes, otras preguntas para tener en cuenta. ¿Cuál es la idea que tenían los habitantes del barrio de mi presencia y cuál es la idea que tienen luego de volverme

a ver? ¿Cuál es la idea que yo tenía y cuál la que tengo ahora de la gente y del lugar? Si bien estas preguntas no fueron planteadas o argumentadas para ser decididamente respondidas, fue acertado que estuvieran de todos modos en el planteo al intentar reingresar al campo. ¿Por qué?, porque de esa manera se logró tener en cuenta y no olvidar el tiempo transcurrido, el tiempo debía ser tomado entonces desde el comienzo así como estaba presente a través de todo el recorrido que hacía y reorganizaba el trabajo en el campo. Al regreso la intención era sumar el contenido de ese tiempo y espacio ahora en relación a la distancia y el recorrido desde otros puntos de vista, el lugar así aparecía más expuesto, más indefinido. Luego comprendí que el barrio era nombrado y representado recurriendo tanto a la memoria como al modo de utilización del tiempo y espacio, donde la memoria colectiva estaba presente: *"En realidad, si al acercar varias conciencias individuales, podemos situar sus pensamientos o acontecimientos en uno o varios tiempos comunes, es porque la duración interior se descompone en varias corrientes que tienen su origen en los propios grupos. La conciencia individual no es más que un lugar de paso de estas corrientes, el punto de encuentro de los tiempos colectivos."* (Halbwachs, 2004, 127).

Algunos casos - Sutiles y grandes diferencias

En un encuentro, frente a una empresa de alquiler de coches del barrio, una situación dio lugar nuevamente a la sorpresa. Estábamos hablando del motivo y proceso de mi trabajo en la zona y Enrique el dueño del lugar se mostró muy interesado en saber cuál sería el destino, cómo se daría la difusión del mismo. Su insistencia me llamó la atención ya que no lo esperaba de ese modo en el que se me daba el crédito de poder vender el resultado del trabajo como libro, contando con la aprobación e interés de algunos residentes del barrio. Por supuesto había intentado explicarle mi propósito y que realizaría un trabajo final y escrito, aunque en ningún momento se había hablado de editar un libro y mucho menos sin saber realmente (en ese momento aún menos) cuál sería el contenido del mismo. Enrique, más allá de mi reincidencia en aclarar el propósito de la investigación que tenía un parámetro en principio dentro de la realización de proyectos de campo, insistió en que era necesario tener ese registro enfatizando además en su sentido histórico. Habíamos hablado también algo del complejo entramado entre la historia y lo que significaba estar haciendo hoy una etnografía, y de que mi trabajo no sería un trabajo solamente "histórico" del barrio. En aquel momento se había mostrado muy interesado en esas diferencias y relaciones y siempre me hacía alguna pregunta relacionada a la metodología que estaba desarrollando, o reflexionaba sobre lo que le comentaba de la importancia para mí de estar con ellos directamente. El lugar que le daba a lo histórico estaba muy presente ya que los escritos que él conocía en relación a la zona eran principalmente históricos, folclóricos o anecdóticos, y en gran parte precisamente por eso tenía interés en la metodología etnográfica. Esta situación me motivó a pensar en el sentido último de la identidad como construcción, ya no se trataba de largas charlas y anotaciones encontradas o de entrevistas sobre algunos temas solamente, sino que además lo que aparecía era la "idea de", y la demanda exigida para plasmar esa idea. De alguna manera había que transmitir hacia la comunidad esos encuentros que estábamos creando y una posibilidad era un trabajo plasmado en un impreso, posibilidad que se tornó como una de las viables aunque no definitiva. Enrique bregaba en su interpretación mencionando su rechazo por los estudios estrictamente históricos o descriptivos, cosa que apareció varias veces dando cuenta de que

no representaban "fielmente" la identidad del barrio. En su trabajo *El mito del eterno retorno* Mircea Eliade plantea varias reflexiones en torno al tiempo y su construcción simbólica, mostrando además las diversas posibilidades de concebir la historia. Nos es muy útil reflexionar no solo en el pensamiento *del otro* como cultura distinta sino también en la nuestra; en este sentido y refiriéndose a diversas orientaciones que tienden a revalorizar el mito cíclico y del eterno retorno, Eliade encuentra en ellas *"(...) más que una resistencia a la historia, una rebelión contra el tiempo histórico, una tentativa para reintegrar ese tiempo histórico, cargado de experiencia humana, en el tiempo cósmico, cíclico e infinito"* (Eliade, 2001, 96).

La magia como acontecimiento y sus derivaciones

Cuando hablamos con Nora que nació y se crió en el barrio, entre los temas de su interés estuvo la magia como vivencia frecuente, que existió hace varios años en la zona y que ella recuerda y vive también hoy de alguna manera habitualmente. A partir de sus recuerdos reflexionamos sobre el significado que produce separar unos hechos de otros y su reconstrucción en un tiempo que es el creado para un nuevo acontecimiento. A través de sus relatos y expresiones vamos discurriendo por las vivencias pasadas, por los recuerdos de lo que más quiso y lo que fue también un trago amargo o un impulso a veces para seguir adelante. Nos encontramos en el limbo de su tiempo donde mientras nos cuenta nos atrapa para no dejarnos ir, para hacernos parte y cómplices de su historia. Varias veces insiste en que lo que dice es verdad porque lo vivió y también lo vivió en parte su marido, marcando la diferencia con otras manifestaciones de "*fantasmas*" o "*energías extrañas*" que pudieran ser producto de la imaginación u otro tipo de fuerzas que actuaban entre la gente. Decididamente quiere revivir aquellos acontecimientos y según dice "*mostrarlos tal cual eran*" aunque sin prejuicio en el orden que le da a la narrativa, donde "pasea" por su memoria y entreteje sus vivencias con relatos y vivencias de otros o de sí misma en otros momentos. Siguiendo a Gravano en sus aportes sobre la identidad de lo barrial vemos de interés *"poder detectar en la realidad social las texturas producidas por los entrecruces de representaciones de esa misma realidad que se hacen los actores en cada situación y ante cada problema, y las formas estatuidas por la cultura para que esas representaciones adquieran valor y significación histórica."* (Gravano, 1995, 272).

¿Cómo se recuerda eso ahora?

> *"Y yo lo recuerdo siempre…y cuando converso así como…y vos vas… a reírte…pero hay mucha gente que se ríe porque… como y nosotros nunca vemos…pero que antes… yo lo…yo lo viví y lo vi…él lo vivió y lo vio… los otros no lo ven, ahora porque no existe, nadie estudia eso…que decían que era la magia viste, la magia blanca y la magia negra que se estudiaba antes, como quien estudia otra cosa, entonces la hacían trabajar…a x persona que la estudiaba…había que estudiar, además que se quedaba media trastornada la persona, no… era muy completo…con el estudio ese se ve que tanto trabajar eso se quedaba…"*[1] Parte de entrevista –Nora– Agosto 2009

En estas primeras líneas de una de las charlas vemos cómo se va armando el acontecimiento basado en el recuerdo, que en principio Nora nos lo presenta desarticulado tomando más adelante una orientación si se quiere más controlada que nos aclara lo que

intenta transmitir. Esto es significativo en tanto muestra la articulación de la memoria donde las vivencias tienen varios órdenes y secuencias posibles a establecer. Si bien el acontecimiento es el mismo, en este caso la magia, se puede advertir sus diversos alcances y una separación entre lo que como ella misma expresa, se sabe de hecho y lo que no se sabe porque no se ha estudiado para ello. Esta partición será un vínculo constante en todo el desarrollo del acontecimiento que reconstruye donde entra y sale el tiempo de varias maneras. En principio lo que "se sabe" está expuesto de manera que se incluye en un contexto dado y certero, aunque no podemos saber exactamente cómo es que esto sucede y de qué manera se constituye realmente como contexto válido. Lo otro que "no se sabe porque no se ha estudiado", encuentra un significado propio en *otro lugar,* un lugar de expectativa y manifestaciones ocultas. Sobre la precaria estabilidad de la subjetividad y el no control del acontecimiento Behares señala: *"En este interjuego de la ilusión, necesaria como tal para todo sujeto pragmático que cree saber de sí y planifica su accionar, y la falta, es que habría que incluir el acontecimiento"* (Behares, 2008, 26).

Vemos entonces la impronta que adquiere el suceso de aprendizaje para que el acontecimiento se constituya como relato legítimo, incluso pudiendo coexistir más de un relato para el mismo acontecimiento y por supuesto diversos modos de aprender. Asimismo la magia como primer acontecimiento a ser relatado, se entrecruza con otros sucesos que forman un contexto más amplio y que están de alguna manera lejos y cerca al mismo tiempo: *"Es así como vamos hacia nuestros recuerdos describiendo de algún modo en torno a ellos curvas concéntricas cada vez más aproximadas y, lejos de que la serie cronológica esté determinada con antelación, es a menudo después de muchas idas y venidas entre tales puntos de referencia en el curso de las cuales nos reencontramos con unas y otras, que ordenamos nuestros recuerdos en el orden de sucesión en el cual todo indica que han debido producirse."* (Halbwachs 2004, 52)

Una artesana de la memoria: Los breves encuentros con la abuela, luego su hija y sus nietos

Mabel vivió en el barrio hasta la primavera del 2010 donde falleció con casi ochenta años luego de una intervención cardíaca. Con su marido quien falleciera varios años antes que ella, establecieron un molino de gofio (producto hoy inexistente) en un predio cercano al cementerio donde siempre vivieron y ahora viven su hija y sus nietos. Cuando volví al barrio en el año 2011 y luego de algunos encuentros con su hija, en una oportunidad me dijo que había encontrado algo en la casa que le parecía que su madre estaba preparando para mí antes de morir. Yo le había comentado que en alguno de mis breves encuentros con su madre y teniendo en cuenta su buena disposición a colaborar con la investigación, le pedí que fuera guardando algunos recuerdos o cosas que quisiera mostrarme como parte de su vida en el barrio. Había estado más de un año antes de que falleciera y no había podido volver como pensaba en aquel verano; en ese tiempo ella fue reconstruyendo sus recuerdos visuales y poéticos a partir de algunos escritos, álbumes fotográficos y revistas donde a través de un collage que había comenzado a construir especialmente, transmitir experiencias de vida de las que ha sido parte incluso desplegando un trazo metafórico hacia elementos sonoros y aromáticos. Me doy cuenta ahora de lo que ignificaron aquellos breves encuentros que habíamos tenido, la importancia para mí había sido grande, lo supe siempre que la recordaba como una persona muy sensible y llena de cosas para compartir con la que tendría por delante

varias charlas, por eso mi desazón al encontrarme con la noticia de su fallecimiento. La presencia "silenciosa" que nos mantuvo en contacto de algún modo durante aquel año que no nos vimos y hasta su muerte fue algo que no esperaba. Por momentos pensaba que a mi regreso debería prácticamente presentarme otra vez luego de tanto tiempo, e insistir en la recopilación de algunas memorias como le había pedido anteriormente, pero no fue así. Ella había tenido nuestros breves encuentros también muy presentes durante aquel año. En este montaje y sucesos que se van dando en la reflexión con la memoria, el aprendizaje en la vivencia aparece como el proceso en que se recibe y a lo que uno se apropia, lo que se asimila y también lo que se rechaza *"pois um mero fragmento de existencia pode resumir e simbolizar a totalidade do tempo reencontrado en trayectos antropológicos."* (Carvalho; Eckert, en: Guigou, (Comp.) 2007, 40,41). El aprendizaje a través de la elaboración y representación de la identidad plantea varios ejes de interés que nos ayudan a entender un poco más sobre el acontecimiento. En los tramos siguientes ahondamos en esto haciendo referencia en algunas comparaciones y reflexionando a partir de otras experiencias de la vida en el barrio.

Consideraciones comparativas

En zonas medianamente cercanas al barrio, y en el centro de la ciudad encontramos ejemplos que nos ayudan a la comparación y reflexión en relación a los nombres, nombramientos, y la construcción del acontecimiento a partir de los usos de la memoria, los espacios y el tiempo. Es el caso por ejemplo cuando varios residentes de Pan de Azúcar mencionan la zona nombrada como "Km110" al recordar hechos pasados, o relacionan ese lugar con experiencias vividas. Esta zona muy conocida desde finales de la década de los años 30' del Siglo XX tuvo gran auge por la fábrica de Portland situada en ese paraje (kilómetro 110 por la vía de tren y no por la carretera), y recientemente hace unos diez años se le cambió aparentemente el nombre para "Pueblo Jerona" que es el apellido de un médico muy conocido que vivió en la zona a fines del Siglo XIX. El nombre Jerona inicialmente estaba identificado solamente en el "Paso Jerona" que se encuentra a unos tres kilómetros del "Pueblo Km. 110" ahora "Pueblo Jerona" donde cruza el arroyo Pan de Azúcar. Se supone que la adjudicación del nombre en este caso es una extensión del Paso Jerona hacia la zona aledaña que en la actualidad está más poblada. Sin embargo el nombre original "Km110" se sigue utilizando entre la mayoría de los residentes de Pan de Azúcar, esto también sucede con el nombre "El Peligro" cuando hablamos sobre todo con personas que no residen en el barrio. Aparecen diferencias entonces en relación al modo de verse desde adentro y cómo lo ven los de afuera. El nombre Km110 tiene un componente muy fuerte asociado al trabajo en la zona, allí se explotaron durante muchos años las canteras de piedra muy conocidas en toda la región. Si bien esta zona no es en su desarrollo histórico y geográfico igual a la del barrio El *Peligro- Belvedere*, nos interesan algunas consideraciones que hacen a la trasformación, asimilación y proyección de la memoria para el nombramiento de una localidad, paraje, pueblo o barrio.

En el caso del barrio El *Peligro-Belvedere* vemos que no hay un personaje particular o único a quien se le reconozca por algún motivo su permanencia histórica en la zona a modo de inscripción, ni tampoco al que se le adjudiquen los méritos de su nombramiento. Además se incorpora un término "ajeno", Belvedere, que no está reconocido históricamente y se lo interpreta como el nuevo nombre que no se sabe qué quiere decir realmente, literalmente. Por su parte el pueblo o paraje Km 110 carecía

tradicionalmente de aval institucional como otras zonas satélites de Pan de Azúcar que se estaban formando. Ese espacio "vacío" fue personificado en un profesional en este caso un médico, y que además era un médico de origen catalán que sería luego médico del ejército revalidando a fines del siglo XIX su título para quedarse en el país. Lo que nos interesa es que este hecho se "transporta" en el tiempo hacia el presente como si hubiera que llenar un espacio que de algún modo se torna ausente por no contar con un nombramiento "oficial". En algún momento y no hace muchos años comenzó a utilizarse el nuevo nombre en los mapas de la zona etc., aunque el nombre elegido no es el de uso corriente por los residentes y vecinos que utilizan para el nombramiento una idea de lugar: "Km 110", y no una personificación del mismo: "Jerona". Llama también la atención que esta "idea institucionalizada" del nombre *Pueblo Jerona* se concrete en los últimos diez años, más de un siglo después del asentamiento del médico en aquel lugar. ¿Por qué? Probablemente aquel espacio institucional "vacío" de antaño debió ser lleno para saciar la memoria y esto nos interesa especialmente para reflexionar sobre la construcción del acontecimiento y la visualidad del espacio-tiempo. Esta relación entre el lugar, la situación y el tiempo es analizada por Behares ahora con una cita de Badiou: *"Lo que faltó en Lacan (...) fue hacer depender radicalmente la verdad de la suplementación de un ser-en-situación, a través de un acontecimiento separador del vacío"* (Badiou, 1988, 476, citado por: Behares, 2008, 26). En la actualidad se puede observar Pueblo Jerona como nombre "oficial" en algunos mapas del servicio estatal de agua potable o de la municipalidad por ejemplo, aunque al parecer como en el caso de Belvedere no existió un pronunciamiento o normativa oficial al respecto; ambos casos comparten situaciones de origen aunque en diversos tiempos y espacios. En el caso de *El Peligro-Belvedere* hace unos cincuenta años que el cambio de nombre transita por una transformación que ya no es solamente "oficial" (ni nunca lo fue por decreto) como en sus comienzos y que incluye otras categorías de valores culturales adquiridos. Se puede decir que hoy en el barrio no se habla de Belvedere como un nombre meramente impuesto si bien algunas personas así lo afirman, y lo que se encuentra es una readaptación que se fue dando tal vez en dos o tres etapas en los últimos cincuenta años que muestra la conformación de códigos nuevos. En este proceso el rastro es complejo donde las "marcas" muchas veces están solapadas y otras veces aparecen de manera contundente mostrándose a cualquier costo, incluso el de la censura. En el caso del Km110 y Pueblo Jerona la relación actual entre ambos nombres es diferente por haber sido también diferente la conformación de uno y otro. En la representación de valores asociados a la zona "Kilómetro 110" hay un origen marcado como "de paso" que se relaciona al trabajo en las canteras de piedra donde llegaban principalmente residentes de zonas aledañas, lo que tal vez haya facilitado en cierto modo la utilización como extensión del nombre "Paso Jerona" ubicado a tres kilómetros; de cualquier modo para un entendimiento adecuado y profundo de la conformación actual en esta zona habría que remitirse a una investigación específica. El barrio *El Peligro-Belvedere* por su parte se forma y transforma también desde otro origen, estableciéndose en una complejidad que arraigada a sus valores tradicionales diversos, no deja de pugnar hoy en la plena confrontación de identidades. Rosana Guber en su trabajo sobre identidad villera nos muestra algunos modos en que se presenta la identidad, vemos que en nuestro caso las representaciones también tienen relación con cierta vigilancia de los controles externos y de los vecinos de otros barrios. *"Por su parte, cada villero actúa respecto a los demás con una complicidad tácita; (...) El villero responde con este "encubrimiento involuntario" a la vigilancia permanente de los controles externos y de los vecinos de los barrios aledaños"* (Guber, 2004, 124).

¿Y dónde se encuentra la memoria entonces?

"Las creencias sociales, cualesquiera que sea su origen, tienen una doble condición: son unas tradiciones o unos recuerdos colectivos pero también son unas ideas o unas convenciones que resultan del conocimiento del presente." (Halbwachs, 2004, 343). Al tiempo que se fueron terminando algunas de las actividades que tradicionalmente eran propias del barrio El Peligro-Belvedere como el tablado en carnaval, los antiguos y famosos bailes, las reuniones y charlas al frente de las casas que en verano congregaban a varios vecinos hasta altas horas en la noche, las carreras de caballos que anteriormente se hacían en un predio lindante al barrio, etc., la memoria fue siendo más memoria quedando en el recuerdo. La falta de un reconocimiento si se quiere expositivo o visual de esa memoria y el paulatino deceso de algunos de sus fragmentos, hace que esas representaciones parezcan atenuarse muchas veces entre las actividades generales del barrio pasando desapercibidas para la esfera pública. Sin embargo están muy presentes en muchas de las vidas de los viejos residentes, y también en la de jóvenes que se han apropiado de las mismas a través de los relatos y valores compartidos. *"Sin duda, el pensamiento aún está activo en la memoria: se desplaza, está en movimiento. Pero lo que es digno de mención, es que entonces, y sólo entonces, podemos decir que se desplaza y se mueve en el tiempo."* (Halbwachs, 2004, 128). De algún modo también puede parecer que quienes custodian esa memoria, lo hacen dándole un sentido a lo nuevo basándose en lo viejo para minimizar el riesgo y la responsabilidad que el "progreso" suscita en el barrio. Ahora bien, si el tiempo aquí apareciera simplemente en forma "lineal" tal vez esto bastaría, de no ser así estamos necesariamente obligados a atender las bifurcaciones que hacen que existan variados procesos de elaboración donde encontramos también semejanzas con los trabajos de Sonnia Romero: *"Una construcción colectiva que trasciende franjas etáreas y que se enmarca en un procedimiento ideológico-cultural de tipo 'étnico'."*(S. Romero, 1995, citado por: Romero, 2000, 142).

¿Entonces, es posible adjudicarle a la representación o nombramiento un origen?

Estamos de acuerdo en que la suscripción a los diversos "decires" va más allá de su contexto, e incluso más allá de la adquisición de un lugar o posicionamiento para el decir, dado desde un posible "lugar o tiempo". Lo que aparece es acaso la "eterna" re-escrituración llevada adelante como reacción frente a los por momentos "des-ajustes" de un-otro tiempo, el/los tiempos de la institución, de la política, y del comercio que atravesó y atraviesa todo este escenario de representaciones. La impronta moderna que signó al barrio gradualmente desde las décadas de 1940-50 y con mayor ímpetu a comienzos de la recomposición democrática hacia el año 1985, no tuvo muchas veces en cuenta los ritmos y procesos de asimilación propios en cuanto valores para incorporar y sumar lo nuevo. Se confinó a implementar una serie de medidas que aunque tal vez bien intencionadas para el momento, no contemplaron muchas de las representaciones de la cultura local y que hoy sí estoy en condiciones de apreciar de un modo más atento.

Bibliografía

Behares, Luis, E. 2008. "Enseñanza-Aprendizaje revisitados. Un análisis de la 'fantasía' didáctica". En: Behares, Luis, E. (Director); Bordoli, Eloísa; Fernández, Ana, M., et al. *Didáctica Mínima. Los acontecimientos del saber.* Montevideo: Psicolibros, Waslala, 11 a 30.

Carvalho Da Rocha, Ana Luiza; Eckert, Cornelia [2000]. "A memória como espaço fantástico", [2000]. En: Guigou, L., Nicolás (Comp.), *Trayectos antropológicos.* Montevideo: Nordan, 33 a 42.

Eliade, Mircea. 2001. El mito del eterno retorno, Arquetipos y repetición. Buenos Aires: Emecé, 96.

Gravano, Ariel. 1995. "Hacia un marco teórico sobre el barrio: principales contextos de formulación". En: Gravano, Ariel (Comp.), *Miradas urbanas visiones barriales: diez estudios de antropología urbana sobre cuestiones barriales en regiones metropolitanas y ciudades intermedias.* Montevideo: Ed. Nordan-Comunidad, 272.

Guber, Rosana. 2004 [1989]. "Identidad social villera". En: Boivin, Mauricio, et. al, *Constructores de Otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural.* Buenos Aires: Antropofagia, 124.

Guigou, L., Nicolás. 2011. *Religión y producción del otro: mitologías, memorias y narrativas en la construcción identitaria de las corrientes inmigratorias rusas en Uruguay.* Montevideo: Lucida Ediciones, 11, 23.

Halbwachs, Maurice. 2004. *La memoria colectiva.* España: Prensas Universitarias de Zaragoza, 87, 127, 128.

_____ 2004. *Los marcos sociales de la memoria.* Barcelona: Anthropos, 52, 343.

Kopytoff, Igor. 1991. "La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso". En: Appadurai, *La vida social de las cosas.- Perspectiva cultural de las mercancías.* México: Grijalbo, 89 a 122.

Romero, Gorski, Sonnia. 2000. "Cuestión de identidad en la región coloniense". En: *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay* (comp. S. Romero) FHCE. Montevideo: Ed. Nordan-Comunidad, 127 a 146. Disponible en: http://www.unesco.org.uy/shs/es/areas- de-trabajo/ciencias-sociales/publicaciones.html. Última acceso: 01/03/2012.



Espacialidades emergentes en un territorio disgregado

Lecciones montevideanas sobre habitares, territorialidades y diseño existencial[1]

Eduardo Álvarez Pedrosian

Departamento de Ciencias Humanas y Sociales, Instituto de Comunicación, Facultad de Información y Comunicación (DCHS-IC-FIC), Universidad de la República.
eduardo.alvarez@comunicacion.edu.uy

Enviado: 21/02/14 – Aprobado: 26/05/14

RESUMEN

Este artículo constituye una síntesis de una conferencia y de varias investigaciones etnográficas llevadas a cabo desde 2007 a la fecha en diferentes emplazamientos de Montevideo y su Área Metropolitana. Se plantea la línea de investigación en ciudad, comunicación y espacialidades en el contexto de los llamados estudios culturales urbanos, dentro de los cuales se focaliza en la etnografía del habitar y los procesos de subjetivación. Posteriormente se recogen los principales aportes de tres investigaciones: una en el área metropolitana, otra en zona zona periferia, y la siguiente en un intersticio urbano, dentro de la ciudad consolidada. Se esbozan los objetivos de la siguiente investigación en marcha sobre creación y diseño de nuevos habitares, a partir de un plan socio-habitacional. Concluimos sobre los aspectos centrales de un tipo de dinámica espacial del Montevideo contemporáneo, intentando extraer consideraciones generales sobre la teoría del habitar, la ciudad y lo urbano.

Palabras clave: Espacialidad; habitar; territorialidad; diseño existencial; Montevideo; disgregación territorial.

ABSTRACT

This article is a synthesis of several ethnographic investigations performed since 2007 to this time in different locations of Montevideo and his Metropolitan Area. First, we expose the line

---

1. Este trabajo se enmarca en las actividades del Pos-doctorado (2013) en Antropología, llevado a cabo en el Colectivo Artes, Saberes y Antropología, Departamento de Antropología de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidade de São Paulo (FFLCH-USP).

of research on city, communication and spatiality in the context of urban cultural studies, within which we focus on ethnography of dwelling and processes of subjectivation. Later, we collect the main contributions of three investigations: in the metropolitan area, in the zone most paradigmatic of the periphery, and in an urban interstice, very significant in the consolidated city. Then, we outline the principal objectives to the next investigation ongoing about creation and design of new dwellings, from a social housing plan. We conclude with central aspects of a type of spatial dynamic of contemporary Montevideo, attempting to extract general considerations about theory of dwelling, city and the urban thing.

Keywords: Spatiality; dwelling; territoriality; existential design; Montevideo; territorial disaggregation

Una línea de investigación en ciudad, comunicación y espacialidades

> "A antropologia das emergências, do contemporâneo, é a que vai descobrir o que nasce, o que se transforma, o que está em processo."
>
> Agier, M. *Antropologia da cidade. Lugares, situações, movimentos*. Terceiro Nome, São Paulo, 2011: 191.

La expresión combinada bajo la forma de "estudios culturales urbanos", da cuenta del contexto de indagaciones que genéricamente ha impulsado el desarrollo de las investigaciones sobre los problemas y temáticas que aquí tratamos a partir de la década de 1980 (Chaves Martín, 2013).

Como lo expresa el título de esta introducción, la ciudad encarada comunicacionalmente, la abordaremos a su vez en relación directa con la creación y recreación de los procesos de subjetivación, en lo que constituye una etnografía del habitar (Álvarez Pedrosian y Blanco Latierro, 2013). Nuestro interés se focaliza en la espacialidad, en tanto subjetivación del espacio (Álvarez Pedrosian, 2011a), y en tal sentido no corresponde exactamente con lo urbano en los términos tradicionales. Existen solapamientos por demás fundamentales, incluso relaciones de inextricabilidad entre los términos, pero no una superposición exacta. Ir de lo urbano a la espacialidad, corresponde con el movimiento de deconstrucción general que pone a los procesos de subjetivación en el nivel de análisis fundamental. Diferentes abordajes dan cuenta en concreto o potencialmente de este horizonte de análisis, según las perspectivas presentes en la antropología del espacio y del lugar (Low y Lawrence-Zúñiga, 2003).

Ahora es tiempo de considerar a la filosofía junto a las disciplinas de las ciencias humanas y sociales antes mencionadas (incluyendo a la geografía, en su condición de bisagra con las ciencias naturales, algo que comparte con la antropología especialmente). El estudio de las formas de ser a partir de prácticas y haceres singulares y singularizantes, más allá de la noción clásica de cultura, nos permite trabajar sobre la creación y recreación permanente de lo antropológico como conjunto abierto (Rabinow, 2009), que se desarrolla *entre* los elementos (Guigou y Tani, 2001), entidad no esencial que opera una transformación constante (Álvarez Pedrosian, 2011b; Biehl, Good y Kleinman, 2007; Ingold, 2000). El rastreo del concepto de habitar a partir del planteo de Heidegger (1994) en el contexto de su perspectiva fenomenológico-hermenéutica de tipo existencial, nos permite conectar la espacialidad con la producción de subjetividad en el sentido antes mencionado (Álvarez Pedrosian, 2013b). En tales circunstancias, las antiguas dimensiones de lo espacial y temporal, que en una visión clásica se mantenían como referencias neutras en la conformación de la llamada naturaleza humana,

muestran toda su artificialidad, y pasan a ser más que relevantes a la hora de analizar los creación de los universos existenciales y las formas de habitarlos por parte de seres y entidades circunstancialmente constituidos.

> "Pensar el ambiente desde una perspectiva de habitación, como una zona de enmarañamiento que rompe cualquier límite que podamos definir entre la interioridad de un organismo y la exterioridad del mundo, nos brinda un rumbo para ubicar la experiencia vivida de involucramiento [*engagement*] con nuestros entornos dentro de las dinámicas de sistemas abarcativos de los cuales estos involucramientos son una parte. […] Es tomar el primer paso en el diseño de ambientes para la vida. El segundo paso es reconsiderar el significado del diseño propiamente dicho. ¿Qué puede significar diseñar cosas en un mundo que está perpetuamente en obra a través de las actividades de sus in-habitantes, quienes tienen la tarea, sobre todo, de mantener la vida andando más que contemplar proyectos ya especificados desde el inicio?" (Ingold, 2012: 30).

Es así que asoman la arquitectura y el diseño, como el otro componente de esta articulación de perspectivas desde donde nos situamos para elaborar etnografía y teoría antropológica sobre la espacialidad y los procesos de subjetivación en general. El entorno de intercesores, la "playa cultural" de la "episteme" actual al respecto (Foucault, 1997), es el contexto de los estudios culturales urbanos contemporáneos, para remitirnos a una suerte de arena o ágora, más que a un campo establecido en el sentido disciplinar.

Si bien, como planteábamos, el estudio de la espacialidad y sus temporalidades en tanto sustrato de los procesos de subjetivación no se corresponde punto por punto con el estudio de la ciudad y de lo urbano, en nuestro caso hemos intentado establecer el vínculo entre los tres aspectos, una vez distinguidos para no caer en el peligro de confundir cuestiones que son bien distintas. Las espacio-temporalidades urbanas y de lo urbano (en el sentido en que Lefebvre realiza tal distinción)[2] constituyen dinámicas que han venido pautando el devenir de lo humano desde el surgimiento de las ciudades, determinando de una u otra forma cualquier aspecto relativo al mismo.

> "Lo urbano consiste en una labor, un trabajo de lo social sobre sí: la sociedad "manos a la obra", produciéndose, haciéndose y luego deshaciéndose una y otra vez, empleando para ello materiales siempre perecederos […] está constituido por todo lo que se opone a cualquier cristalización estructural, puesto que es fluctuante, aleatorio, fortuito […], materia prima societaria […] en un proceso de cocción que nunca nos será dado ver concluido […] al decir de Pierre Bourdieu […] son, en efecto, estructuras *estructurantes* […] pero no aparecen estructuradas… sino *estructurándose*…". (Delgado, 1999: 25).

I. Metropolización y rural-urbanidad

Comenzamos nuestro periplo más allá de los bordes de la ciudad consolidada, en una villa rural en el Área Metropolitana (Álvarez Pedrosian, 2008). Durante la última parte de 2007 y la primera de 2008, tuvimos la oportunidad de llevar a cabo una intervención en el conjunto de un proyecto de tipo socio-educativo en las proximidades del aeropuerto internacional, ya en territorios del departamento de Canelones. En medio de las actividades llevadas a cabo sobre la base de la dinamización de los jóvenes y

2. "Lo urbano […] No es la ciudad, sino las prácticas que no dejan de recorrerla y de llenarla de recorridos; la "obra perpetua de los habitantes, a su vez móviles y movilizados por y para esa obra [según Lefebvre en *El derecho a la ciudad*]." (Delgado, 2007: 11).

adolescentes de la comunidad, desarrollamos un diagnóstico antropológico en base a la realización de historias de vida, análisis colaborativos de documentación y archivos, así como la participación en la elaboración de un corto audiovisual sobre la historia de la localidad. En clave etnográfica y haciendo énfasis en la crítica y diagnóstico de la coyuntura, pudimos experimentar metodológicamente al mismo tiempo que avanzar en los primeros pasos del análisis de estos fenómenos. La mancha urbana montevideana se encontraba en un proceso exponencial de expansión territorial metropolitana, que sin aumento de su masa demográfica, iba corriéndose a un ritmo inusitado para la región y más allá de la misma, un 8% de promedio en los últimos cuatro decenios (Martínez Guarino, 2007: 147). Los conflictos internos y externos a la villa Aeroparque tenían en los jóvenes y adolescentes el emergente por excelencia, pero respondían a procesos más vastos y complejos que intentamos a lo sumo indicar.

Dos cuestiones centrales aparecen aquí en relación a nuestra línea de investigación y las tesis que podemos plantear sobre las espacialidades emergentes y el tipo de fenómenos de territorialización que caracterizan a Montevideo, y que desde el caso enriquece una teoría de la habitabilidad y los procesos de subjetivación contemporáneos. En primer lugar, las cualidades de la metropolización, de eso que variados autores han analizado en términos sociológicos, urbanísticos y geográficos, en lo relativo a la extensión de lo urbano como forma de vida en hibridaciones complejas (Martínez Guarino, 2007; Soja, 2008), y donde lo urbano también puede ruralizarse (Cimadevilla, 2010). Y en segundo lugar, desprendido de lo último, la "desdibujación" y lo "difuso" de la misma distinción entre lo urbano y lo rural (Indovina; 2004), para lo cual el caso de una llamada "villa rural en el área metropolitana" es por demás significativo. ¿Dónde nos encontrábamos? Realmente fue importante el extrañamiento experimentado en el trabajo de campo e intervención, en un entorno con elementos que tradicionalmente podíamos asociar a uno u otro estilo de vida, superponiéndose en forma más o menos conflictiva.

Hasta la actualidad, el proceso de colonización sigue en pie, con terrenos baldíos, espacios libres entre las construcciones, contrastando fuertemente con la pauperización de tipo urbano con la generación de asentamientos irregulares en los proyectados como espacios verdes, ocupados por pobladores que eran identificados como los otros peligrosos y hostiles por los más antiguos (Romero Gorski, 2011). Lo que comenzó siendo un paraje rural (llamado luego "barrio viejo"), se convirtió en villa rural metropolitana en 1971 por la acción del mercado inmobiliario que comenzó loteando y dibujando la planta una década antes, obtuvo la autorización y vendió los terrenos, en un momento y a un precio que sirvió al tipo de pobladores de entonces, expulsados de la ciudad consolidada (Andreasen, 1961), afines a los habitares campestres y/o cercanos a prácticas y labores muy presentes en la zona, como el trabajo en huertas o como personal, en batallones de la fuerza aérea. Esta doble condición era especialmente ambigua hasta el presente en la dimensión institucional, en lo relativo a normativas y estipulaciones estatales y municipales, lo que repercutía en las condiciones existentes de la villa rural en lo relativo a sus recursos, servicios y demás. Las narrativas de los habitantes más movilizados y de larga data se centraban en la lucha por la sobrevivencia.

Desde los comienzos hasta el presente, desde el agua potable a las escuelas y los servicios sanitarios, las condiciones mínimas de sostén de la propia localidad se encontraban en discusión. Esto nos permitió llevar al límite la misma noción de sobrevivencia, colocarnos en medio de una experiencia donde la consistencia de lo cotidiano estaba en entredicho, una forma de habitar asediada constantemente por la incertidumbre y que

requería de la movilización de las fuerzas del colectivo para su puesta al día permanente. Enseguida, las nociones de lo colectivo y de comunidad, en fin, del conjunto o unidad de los habitantes, se mostró como un problema en sí mismo. Distintos cuerpos sociales, síntesis parciales, referencias imaginarias y reales, asomaron ante las dudas de los propios habitantes que buscaban más la síntesis que el análisis, la integración que la descomposición y multiplicación de los componentes. Por tratarse de una entidad fácilmente aislable, una localidad geográfica y demográficamente circunscrita, como en los contextos clásicos de la etnografía, se corría el riesgo de reificarla, de identificar todo fenómeno allí acontecido con una entidad fija y estable que los agrupara a todos (Salcedo Fidalgo y Zeiderman, 2008).

La propia realidad nos proporcionó lo necesario para salir de cualquier esencialismo al respecto, pues los conflictos provocados por la última crisis socio-económica que afectara al Uruguay y la región en torno al año 2002, había dejado unas huellas profundas en la escisión y fragmentación de esa supuesta unidad perdida. A partir de las entrevistas en profundidad y el análisis del material gráfico generado entonces por diferentes vecinos, nos encontramos con el enfrentamiento entre quienes se posicionaron como beneficiarios por un lado y dadores de recursos por el otro, en tales circunstancias, en particular desde las llamadas ollas populares. Esta distinción coincidía con la segregación residencial, con la ocupación diferencial del territorio: se trataba de una imagen construida sobre la referencia de los supuestos nuevos pobladores ubicados en los asentamientos al estilo urbano que se incrustaron en el corazón de la villa rural. Pudimos llegar a establecer, que si bien algunos de estos nuevos habitantes provenían de circuitos de migración entre asentamientos de la periferia y el área metropolitana, otros eran hijos de familias residentes allí, haciendo jugar las relaciones de parentesco cruzándose con las demás variables consideradas, caracterizando un tipo de fragmentación social, cultural y espacial por demás significativa. Hasta nuestra intervención, un comedor llevado adelante por una de las ancianas de la localidad seguía sirviendo importantes cantidades de raciones diarias, en el contexto de una gran población de niños, jóvenes y adolescentes (que estimamos en un 50% del total), otro de los rasgos que también pudimos identificar: la fuerte relación estructural entre pobreza e infancia en el Uruguay hasta entonces, y la importancia de las redes alternativas de apoyo.

II. Depósitos espaciales y fragmentación de la subjetividad en la periferia

Todo ello cobró una profundidad y alcance mayúsculos en la otra investigación, llevada a cabo en el área periférica de la ciudad, en la interface rural-urbano como suele denominársele desde el urbanismo. Entre mediados de 2007 y mediados de 2009, llevamos a cabo un trabajo de campo intensivo, seguido de otro período similar de procesamiento y análisis, en relación también a una intervención (Álvarez Pedrosian, 2013a). Esta etnografía de la periferia urbana contemporánea tomó como caso la Cuenca del Casavalle, centrándonos en los complejos habitacionales Unidad Casavalle I y II (*Las Sendas*), Unidad Misiones (*Los Palomares*) y los asentamientos ubicados sobre el arroyo Miguelete y entre la primera unidad y el barrio Jardines del Borro (*El Borro*). Viene siendo una de las zonas más estigmatizadas territorialmente, desde el imaginario social de los montevideanos y uruguayos más en general, a partir aproximadamente de mediados de la pasada década del setenta, hace ya cuarenta años. Asociado a la delincuencia, la violencia y el caos desenfrenado, ha sido el paradigma de la anti-ciudad, cuando es uno de sus productos más característicos (Deleuze y Guattari, 1997; Soja,

2008; Wacquant, 2007). Recientemente esto viene cambiando cada vez con mayor intensidad, fruto del esfuerzo de innumerables colectivos que agrupan habitantes, activistas sociales, investigadores y demás; pero recién se está comenzando.

El trabajo de campo se centró en instancias de talleres grupales de conceptualización y conocimiento del entorno junto a recorridas guiadas por los propios vecinos, la realización de historias de vida individuales y familiares, y la producción de material fotográfico junto al estudio de documentos y fotografías de y con los propios habitantes. Fue acompañado del análisis del devenir histórico de las políticas habitacionales de la sociedad uruguaya y más allá, hasta los primeros lineamientos de agrimensura que dieron origen a la ciudad y sus zonas dependientes, en este caso las dedicadas a las chacras y las dehesas (Carmona y Gómez, 2002). La morfología del territorio y el trazado agrimensor de los caminos y terrenos definieron la forma en "V" que acompaña la costa rioplatense, y la cuenca del arroyo Casavalle, afluente del Miguelete, quedó definida como el vértice inferior, punto más cercano a la ciudad pero a la vez ajeno a ella: una cuña de lo rural. Aislada posteriormente por la construcción de grandes batallones militares y la necrópolis del Cementerio del Norte, la zona que pasó a ser conocida como Casavalle (por la presencia en época de la colonia de una chacra de un vecino de tal nombre, activo en las guerras independentistas).

Un primer intento de generar una nueva relación entre campo y ciudad, cuando aún se mantenían como modelos y tipos de hábitat y de habitares diferenciales, fue la generación de los llamados barrios-jardín, siguiendo el paradigma de la ciudad-jardín de Howard en su propuesta para el territorio británico (De Lisio, 2007). De la mano del multifacético emprendedor de bienes raíces Francisco Piria, ya había surgido en 1908 un loteamiento en la zona, hoy llamado barrio Plácido Ellauri, de grandes manzanas en línea para pequeñas chacras. Luego, en el 1927, surge barrio Jardines del Borro, siguiendo formas radiales y esperando atraer pobladores del mismo tipo, amantes del aire libre y los productos de la tierra. A lo largo de la primera parte del siglo XX los terrenos fueron fraccionándose cada vez más, pero sin servicios cercanos la zona pasó a perder rápidamente valor, poblándose a la vez progresivamente por contingentes llegados de regiones pobres del medio rural, en el movimiento de migración campo-ciudad que caracterizó demográficamente la concentración capitalina (Cecilio, Couriel y Spallanzani, 2003; Lombardo, 2005). Lamentablemente esto contribuyó para que las sucesivas autoridades desde fines de los años 1950 en adelante, fueran generando diferentes "soluciones" habitacionales precarias, de bajos costos, para albergar a la población que iba siendo empujada fuera de la ciudad consolidada, fruto de la incipiente gentrificación (Dos Santos Gaspar, 2010).

Ciertamente, el primer complejo, la Unidad Casavalle (conocida como *Las Sendas* por su forma de peine con senderos), surgió como posible entorno de gestación de una comunidad modelo, con muchas zonas verdes, dialogando de alguna forma con el antiguo barrio jardín colindante, en el espíritu de las políticas de la CEPAL-ONU de entonces, enfrentada a problemas poblacionales del mismo tipo en diferentes partes del mundo. Pero ya entrados en la siguiente década el proyecto se hizo insostenible, aunque muchos de los vecinos culpan a los otros, a los nuevos migrantes, a los que llegaron con el siguiente complejo habitacional, éste aún más precario, originado como transitorio pero que sigue todavía en pie, la Unidad Misiones (conocido como *Los Palomares*), fruto de las peores políticas habitacionales y de desarrollo urbano hasta el momento, ya en la antesala de la dictadura cívico-militar en 1972. Lo que quedaba como intersticio entre este típico mosaico de la periferia urbana fue llenándose de asentamientos irregulares, algunos que aspiran a ser continuación de ciertos territorios.

El cartografiado de los procesos de subjetivación, en lo que respecta a estas formas de habitar, cristalizó en el planteo tripartito de tres dimensiones incluyentes, pero que distinguimos para poder componer la etnografía: la territorialidad, la identidad y la memoria (Álvarez Pedrosian, 2013a). Por territorialidad entendemos a la generación de espacialidades asociadas a territorios, entornos considerados de forma específica, identificados por los habitantes que moran y realizan otras actividades en él. Para este estudio fue necesario extrañarse de varias nociones que en antropología urbana y en geografía cultural pueden arrastrar supuestos que no corresponden con la forma en que los sujetos efectivamente experimentan su vida desde las formas de habitar estos territorios. Nociones como las de barrio, vida urbana y ciudad, fueron parte de la indagación etnográfica, problematizando las diferentes miradas puestas en juego, la definición de límites, las relaciones entre los elementos (Gravano, 2003; Castells en Salcedo Fidalgo y Zeiderman, 2008), en toda una cartografía subjetiva elaborada a partir de las diferentes instancias del trabajo de campo.

Más allá de las significaciones y las vivencias, así como de los elementos físicos y formales de la estructura espacial, nos encontramos con la dimensión de producción de subjetividad que da cuenta de ambas cuestiones, justamente en su mutua relación constructiva. Allí opera entonces la creación, diseño y reproducción del habitar, las espacio-temporalidades y sus derivaciones. Las narrativas y toda adscripción significativa viene a operar sobre esta base, de allí derivan los "materiales de expresión" (Guattari, 1996) para las identidades de todo tipo. En tal sentido, llegamos a poder diferenciar un conjunto de vectores de territorialización/desterritorialización, en tanto sistemas complejos de procesos subjetivos y objetivos que operan produciendo y reproduciendo tanto los territorios como las territorialidades desde el punto de vista de la espacialidad (Álvarez Pedrosian, 2013a).

Primeramente, una *lógica de fragmentación* se combina con un repliegue sobre sí de las unidades discriminadas, tanto a escala íntima al interior de las viviendas, como entre estas y entre los fragmentos territoriales más o menos asociados a barrios. La *contaminación*, especialmente en la forma de la basura que es generada y llevada hasta allí de las zonas donde más se consume de la ciudad por quienes viven de su clasificación y reciclaje, opera más como un líquido que como un sólido; *mancha voraz* que lo ocupa y cubre todo, mucho más en los asentamientos y complejos habitacionales de bajos costos. La *expansión de la ocupación en los bordes de lo urbano* refiere a otro de estos vectores, y tiene que ver con aquél constante corrimiento al que hacíamos referencia al comienzo de este artículo. Lo podemos apreciar con toda contundencia en la aparición constante de nuevos fragmentos territoriales, unidades de viviendas bajo una misma tipología en grupos pequeños o medianos, la apertura de senderos o calles locales que luego son reconocidas institucionalmente. Esto genera espacialidades y habitares singulares también, en relación a lo ya existente y lo nuevo generado. El *hacinamiento* y la *compartimentación* son, conjuntamente, otra de las cualidades analizadas, otro de los procesos relevantes para la comprensión de estos fenómenos. Especialmente presente en los complejos habitacionales de bajos costos, más que nada en la Unidad Misiones (*Los Palomares*) por su propia tipología de origen, también afecta a la más antigua Unidad Casavalle (*Las Sendas*), en particular a la primera mitad, la más extensa. Las autoridades municipales consideran a la misma y a la otra unidad como asentamientos, dado el nivel de deterioro y precarización de las condiciones de vida. La fragmentación que primeramente enumeramos tiene una fuerte relación con este otro aspecto, ya que las partes aisladas y cerradas sobre sí, a toda escala, van haciendo implosionar al espacio, con los grandes problemas de convivencia que todo

ello genera. Los llamados "*fondos*", el interior de las manzanas, se van saturando, y en lo que respecta a la informalidad de los asentamientos todo va tendiendo a convertirse en un laberinto cada vez más denso.

Otro proceso está marcado por una *tensión entre* esta tendencia a la *fluidez* propia de lo laberíntico (definitoria de lo urbano como tal, pero junto a lo fortuito y lo fugaz (Hiernaux, 2006), de allí la importancia de la ocupación espontánea y la urbanidad prístina tanto en campamentos transitorios de refugiados de guerra (Agier, 2011), como en parajes montados por la emergencia económica), y la *compartimentación* planteada desde las tipologías edilicias de los complejos habitacionales de bajos costos. Esta tensión puede leerse como la relación, entre la liberación y la formalización de los espacios, y opera diferencialmente según la escala o nivel, encontrándonos con entornos que están fuertemente compartimentados frente a sus vecinos inmediatos, pero que a nivel molecular integra una zona que se mueve y ocupa nuevos territorios vírgenes o se engulle otros pre-existentes. Por último, la *particularización* generada por la *auto-construcción* es otro de los factores fundamentales, motor de la creación y transformación de lo existente, especialmente durante las décadas de políticas neoliberales y el abandono del Estado (Wacquant, 2007). Estas prácticas, basadas en saberes y oficios específicos, son la praxis por excelencia en la generación de espacios y espacialidades, y son tanto fuente de soluciones como de nuevos problemas específicos.

De esta forma operaría la dinámica de generación de espacialidades con sus habitares asociados en este y otro tipos de entornos que hemos calificado de *depósitos espaciales*, donde hasta el momento la sociedad ha ido obligando, de formas más o menos directa, a contingentes poblacionales a instalarse históricamente a lo largo del último siglo por lo menos, tanto desde la clásica migración campo-ciudad como desde las dinámicas de gentrificación y segregación espacial más recientes. Los aspectos relativos a las identidades de los habitantes de la unidad Casavalle, las memorias colectivas y sus imaginarios presentes, las hemos abordado desde este punto de vista y en relación a prácticas y haceres experimentados y valorados de ciertas maneras que hacen a su sobrevivencia. Entre ellos se destacan el empleo doméstico en las mujeres, los bajos rangos del ejército en los hombres, la recolección y clasificación de basura, el intercambio en ferias vecinales y el puerta-a-puerta por la ciudad, llevando a cabo oficios manuales. También son importantes otros rasgos, como cuestiones relativas a la procedencia étnico-racial, la dinámica de estigmatización, o la forma en que el consumo de sustancias como la pasta base de cocaína obtura mucho de los esfuerzos por salir adelante a pesar de las circunstancias. No podemos profundizar aquí más en ello, pues se trata de toda una cartografía de los procesos de subjetivación.

III. Territorios y territorialidades en los intersticios urbanos

Algunas de las cuestiones precedentes, tanto referidas al análisis de situaciones y contextos específicos del caso montevideano, como de cuestiones teóricas y metodológicas del abordaje transdisciplinario emprendido, fueron retomadas en esta otra experiencia de investigación llevada a cabo en 2011, a la par que culminábamos el procesamiento de la etnografía precedente (Álvarez Pedrosian, Hoffmann y Robayna, 2012). En esta oportunidad nos encontramos con un conjunto de territorios que desde el punto de vista urbanístico y de la gran mayoría de los distintos perfiles y tipos de habitantes no son considerados como periferia, pero tampoco exactamente como ciudad consolidada,

aunque caen dentro de sus fronteras. Esta nueva interface arrojó mucha luz en relación a los puntos de vista considerados (centro, periferia, límites, expansión y presencia de la ciudad y lo urbano). Malvín Norte es una zona de la ciudad de Montevideo que aún se mantiene sin definir completamente. Es fruto de dos grandes brazos que se extienden radialmente, conectados por largas trazas paralelas urbanizadas lentamente. En este caso realizamos un ejercicio etnográfico junto a grupos de estudiantes de ciencias de la comunicación y de geografía, quienes llevaron a cabo un proceso de enseñanza de la investigación en contextos de Extensión, desde una concepción integral del quehacer universitario.

La puesta en práctica de lo que en el ámbito de la geografía cultural se denominan cartografías sociales, fue uno de los componentes principales de la experiencia de aprendizaje transdisciplinaria: de allí surgieron elementos para el conocimiento de la forma en que se conciben los territorios y las territorialidades de quienes residen, trabajan y estudian en la zona, tanto en los propios mapas generados, las entrevistas grupales realizadas en dicha instancia, como en la filmación y utilización para el montaje y composición de los audiovisuales que los tomaron como acontecimientos significativos de la práctica de campo. De todo ello y otros insumos indirectos, provenientes de análisis urbanísticos, arquitectónicos y paisajísticos, llegamos a esbozar nuevamente una serie de vectores de producción de las espacialidades que singularizan esta zona y los habitares asociados.

En primer término, un juego de *nominaciones abstractas* opera como dinámica de significación, identificación y adscripción del territorio mayor. Estudios etnográficos sobre la violencia, se sitúan allí dado el contraste radical entre los territorios, y en un tipo de realidad que no responde linealmente a la segregación residencial (Fraiman y Rossal, 2009: 34). La zona es privilegiada en tal sentido, la Avenida Italia marca tajantemente la distinción. En Malvín Norte hay otros territorios que poseen nombres propios muy cercanos pero por ello mismo distintos: el generado en torno al complejo de viviendas Malvín Alto es quizás el más sobresaliente. Antes de eso, Malvín sigue siendo la raíz, y la oposición desigual juega como lógica en variados aspectos de la creación de las territorialidades existentes, por parte de quienes residen o pasan una importa parte de su vida habitando allí. En segundo lugar, la *desdibujación intersticial*, que define su carácter general, es también un componente específico. Y para nosotros significó la posibilidad de comprender que hay otras formas territoriales que no están en el esquema centro-periferia. Hueco sin llenarse aún, pues no puede serlo tal cual su constitución actual.

En tercer término, esto opera en gran medida gracias a *íconos desterritorializantes*, intervenciones edilicias en contraste radical y en disociación con el entorno que lo significa como algo que es un mojón (Lynch, 1998), pero que se comporta en forma negativa: más que emitiendo, cerrándose directamente a un diálogo de algún tipo. Como igualmente se termina generando una trama (pues "*no se puede no comunicar*") (Watzlawick, Beavin Bavelas y Jackson, 2002), esto se da en gran medida en forma fantasmagórica, y podríamos decir, ilusionista. La propia Facultad de Ciencias de nuestra Udelar es el caso mayor, a lo que se suman las instalaciones dedicadas a la investigación en energía nuclear. Se piensa en un posible polo científico-tecnológico, sobre lo que en algún momento pudo haber sido un campus universitario. El mismo "programa campus" está en crisis en diferentes contextos, pues por sus homogeneizaciones en altas densidades frente al entorno, puede dar lugar a una "anti-ciudad" (Canella en Fuentes Hernández, 2007: 128). Ajenos en sus propios territorios contiguos, estando en la ciudad

pero fuera de ella, quienes residen en la zona por lo general tienen esta presencia muy en cuenta, pero como una abstracción radical por su forma y función. Por supuesto que puede ser de otra manera, y este interés es el que motivó la propia existencia de nuestra investigación en términos integrales. Un cuarto vector de territorialización está planteado como un *verticalismo* con sus *regímenes de visibilidades*. Siendo la zona considerada como la de las alturas por excelencia, desde los imaginarios de lo urbano de todo el Uruguay, y debido a la disposición y las tipologías de los complejos habitacionales de diversa índole (cooperativos, estatales y privados, en una galería de formas de la propiedad), las miles de ventanas y las decenas de metros de distancias habilitan un juego de visuales en paisajes vastos, donde algunas veces hay cruces más simétricos y en otras una jerarquía total.

También a partir de esta investigación pudimos profundizar en la cartografía como concepción epistemológica y ontológica más que propicia para la labor etnográfica contemporánea, y especialmente para aquella focalizada en el análisis de los procesos de subjetivación (Álvarez Pedrosian, 2011b; 2014). Como hemos planteado en el primer apartado de este ensayo, en el concierto de tendencias, disciplinas, programas de investigación, y saberes que se focalizan en la ciudad, lo urbano y la urbanidad, que podemos denominar estudios culturales urbanos, consideramos necesario llevar el análisis al nivel de la espacialidad en tanto subjetivación del espacio, pues allí radica el carácter ético-estético de creación y recreación, de composición y establecimiento de lo que consideramos como espacios.

En tal sentido, el ser de lo humano entendido como una entidad estética, una composición existencial, es el de un cartógrafo, un constructor de mapas en su tarea de habitar y dar sentido al universo. El mapa es un tipo de estructuración, de configuración, efectivamente, pero que no se agota en una serie limitada de reglas, las mismas e idénticas en cualquier tiempo y espacio, ni en la necesaria correspondencia con un territorio que intenta representar (Bonta y Protevi, 2008; De Landa, 2005). Por el contrario, como una de las características del rizoma, el mapa, en oposición al calco, es antes que nada contingente, se enfrenta al azar y depende de los componentes que utiliza (orgánicos, inorgánicos, cósmicos) en su propia constitución.

IV. Diseño y construcción de nuevos habitares

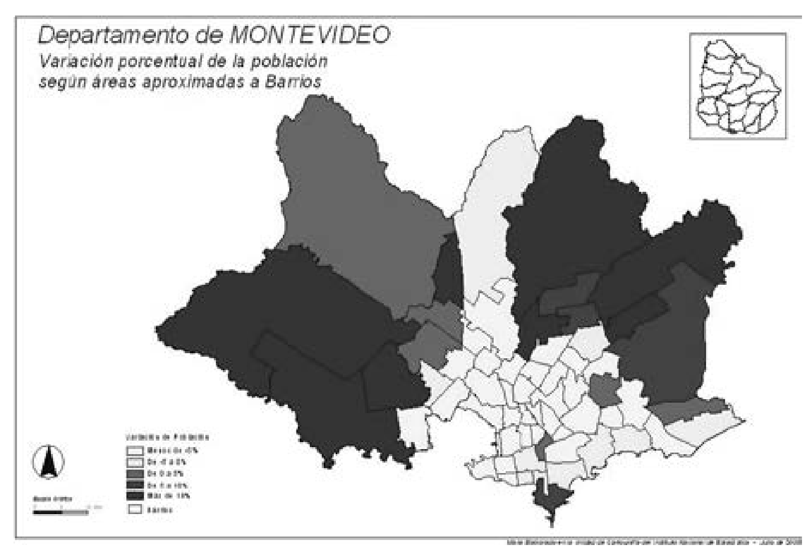
Las reflexiones precedentes nos llevan hacia otra investigación donde procuramos insertarnos en procesos creativos en su máxima expresión, incluyendo en estos continuidades y reproducciones de lo existente; donde es posible analizar las dinámicas de fundar, habitar, clasificar y distribuir, así como las de transformación y reformulación de lo espacial en el devenir temporal de las sociedades (Paul-Lévy y Segaud, 1983). Si en una escala macro, o mejor aún "molar", el territorio montevideano se expande y disgrega sin cesar y a un ritmo sostenido por lo menos en estas últimas cuatro décadas, cual malla que es estirada desde los extremos conformados por las trazas de las avenidas luego convertidas en rutas e involucrando localidades y ciudades del área metropolitana, vaciando amplias zonas de la ciudad consolidada cual agujeros despoblados y precarizados, emergen como contrapartida, soluciones espaciales a partir de las dinámicas poblacionales que no cesan de movilizarse. La situación es especialmente crítica en aquellos sectores históricamente excluidos, como ocurre en cualquier sociedad compleja. Creemos por tanto que es necesario investigar cómo se da la emergencia de nuevas espacialidades y habitares en dichas condiciones, donde la creatividad es

agudizada. En tal sentido, el Plan Socio-habitacional Juntos es un contexto por demás propicio para ello, al mismo tiempo que los resultados de una investigación etnográfica de este tipo pueden brindar insumos valiosos para potenciar las acciones en una intervención urbanística.

Comenzado en 2013, nos encontramos abriendo el segundo año de trabajo de campo. Hemos optado por concentrar nuestro estudio etnográfico en dos sitios de actuación del Plan, a partir de la variable más significativa desde la perspectiva que esbozamos aquí: el tipo de relación entre lo existente y lo generado a partir de la intervención (un entorno nuevo, otro inserto en una trama preexistente; uno seguido desde el arranque de las obras, otro ya en marcha y contando con cierta historia y sus efectos visibles). Al mismo tiempo, ambos *locus* se encuentran próximos y a la vez distanciados al ubicarse a un lado y otro del arroyo Pantanoso, a lo largo del cual se concentra la casi totalidad de intervenciones del Plan en el departamento capitalino. Inmediatamente nos llamó la atención que los habitantes de uno y otro sitio no se conocieran, estando a dos kilómetros de distancia. Y es que el arroyo marca fronteras importantes, y la fragmentación territorial que hemos venido planteando se encuentra irremediablemente también en esta Zona Oeste. Si bien algunos colectivos inmersos en el Plan realizan actividades de intercambio con otros, tanto visitando los emplazamientos como compartiendo jornadas lúdicas o de formación, este aún no es el caso. Sí existe un vínculo importante entre los educadores populares de ambos equipos territoriales del Plan, el que también propició los trayectos del etnógrafo en el campo, y lo que habilita condiciones interesantes para un futuro próximo de investigación e intervención colaborativa.

La investigación se centra en el estudio de los fenómenos comunicacionales y los procesos de subjetivación en el contexto de las experiencias suscitadas por la transformación del hábitat y los habitares. Los objetivos son la comprensión de los procesos de creación y transformación del espacio y la generación de formas de vida a partir de una situación de crisis socio-habitacional; brindar herramientas para el conocimiento de los fenómenos comunicacionales en su relación con las formas de creación de espacialidades, habitares y diseños de universos existenciales socialmente producidos (Ingold, 2013); y aportar insumos conceptuales y explicativos para el desarrollo de procesos inclusivos donde los habitantes participen activamente en la construcción de su hábitat. Esto implica analizar las concepciones relativas a la subjetividad, la comunicación y la espacialidad presentes en las prácticas profesionales de arquitectos, urbanistas y otros agentes involucrados en el fenómeno (Frúgoli, Teixeira de Andrade y Peixoto, 2006). También conlleva el análisis de dichas concepciones en los diversos tipos de habitantes y usuarios de los espacios en cuestión, tanto en sus prácticas espaciales como en las imágenes, percepciones e ideaciones sobre las mismas (Lefebvre, 1981: 42-43). Consideramos fundamental generar una comprensión del tipo de relaciones entre ambos universos en los contextos y situaciones de diseño y construcción de espacios. Esto nos permitirá realizar una caracterización de los diversos tipos de fenómenos comunicacionales presentes en tales procesos, así como poner en consideración dispositivos posibles y virtuales que puedan desprenderse de las experiencias concretas a ser abordadas desde el trabajo de campo etnográfico focalizado en casos de relevancia. Pretendemos generar conceptos capaces de aprehender los tipos de espacialidades generadas en el relacionamiento de los actores sociales, tanto en el diseño como en la construcción y posterior habitabilidad de los sujetos. Se trata, finalmente, de describir e interpretar las formas de construcción de ciudad en tales intervenciones, tanto desde el punto de vista de la pieza urbana como en su relación con la ciudad y el territorio más en general (Koolhaas, 2001).

Conclusiones: Disgregación y colonización del territorio



Variación porcentual de la población del departamento de Montevideo según áreas aproximadas a barrios definidas por el INE, en el periodo 1996-2004 (INE, 2006: 39).

Este artículo tuvo por objeto exponer una serie de consideraciones teóricas sobre las espacialidades y los habitares, a partir de la profundización etnográfica en diferentes emplazamientos del Área Metropolitana, y principalmente de periferias e intersticios heterogéneos.Planteamos la caracterización de la espacialidad como forma de subjetivación del espacio, tomando en cuenta su relación con formas de habitar en tanto diseños existenciales. Se trata de un contexto particularmente propicio para estudiar las dinámicas de creación de nuevos habitares por parte de los habitantes. Montevideo se ha caracterizado por un movimiento de expulsión de población cada vez más lejos de las zonas consolidadas, proceso que se vio fuertemente incentivado a partir de la dictadura cívico-militar y las posteriores políticas de vivienda de todos los gobiernos, de corte neoliberal o progresistas, porque aún no ha podido revertirse la tendencia estructural en la conformación del hábitat y el ordenamiento territorial.

Dinámica de fuga, de desterritorialización, que lleva a sectores de población a generar nuevos habitares como si se tratase de colonos perpetuos, donde lo urbano y lo rural se hibridan en ambos sentidos (Cimadevilla, 2010). Esto se da siguiendo las rutas y caminos, tomando los antiguos balnearios costeros para pasar a ser residencias permanentementes, o si se trata de los sectores con menos recursos económicos, alzando los asentamientos irregulares en las zonas inundables o aún sin ocupar por otras razones ambientales, en los diferentes intersticios que habían quedado disponibles entre la trama urbana alejándose del centro capitalino, vaciando y precarizando las zonas consolidadas. En tal sentido, otra situación interesante es la experimentada en barrios y zonas de la ciudad histórica, donde nos encontramos, por ejemplo, con entornos urbanos en abandono y decadencia. El proceso de gentrificación fue pasando de un modelo anglosajón de media y larga duración, a uno de tipo europeo centrado en el consumo y el ocio (Dos Santos Gaspar, 2010), alimentando la migración anteriormente descrita,

profundizando el vaciamiento aunque no de forma definitiva, y siempre potencialmente a la espera de la revalorización (Romero Gorski, 2011).

La expansión de la ocupación de nuevos suelos es conjunta a un vaciamiento de grandes zonas, generando este efecto particular de disgregación, que reúne los tradicionales de segregación residencial y de difuminado de los bordes de la ciudad, en una dinámica donde emergen situaciones especialmente críticas y en las cuales se generan espacialidades alternativas. Una suerte de territorialidad prístina, virginal, aún subsiste después de pocos siglos de ocupación europea, colonización y construcción del Estado-nación, la fuerte migración trasatlántica y los impulsos modernizadores. Parece que fuera posible escapar de la lógica del capital y crear un universo existencial alternativo, construir el espacio soñado o encontrar un lugar en el mundo más allá de las fuertes presiones que limitan el acceso a la tierra y la vivienda. Desdibujando completamente las distinciones entre lo urbano y lo rural, generándose grandes manchas de diferentes densidades o de tipo puntillista, gracias a viviendas abandonadas en barrios tradicionales por ejemplo, y auto-construyendo con los elementos que estén al alcance de las posibilidades. De esta forma, emergen nuevas espacialidades con las cualidades aquí analizadas, en una territorialidad siempre al borde de la desterritorialización.

Bibliografía

Agier, Michel. 2011. *Antropologia da cidade. Lugares, situações, movimentos*. São Paulo: Terceiro Nome.

Álvarez Pedrosian, Eduardo. 2014. “Siglo deleuziano, siglo de los mapas. Cualidades, procesos y sentidos puestos en juego en las cartografías de la subjetividad”. En: *Ra´ega. O espaço geográfico em análise*, volumen 30, Curitiba: DG – PPGAS en Geografía -UFP. Edición electrónica: www.ser.ufpr.br/raega.

2013a. *Casavalle bajo el sol. Investigación etnográfica sobre territorialidad, identidad y memoria en la periferia urbana de principios de milenio.* Montevideo: CSIC-Udelar.

2013b. “El ser habitado: diseño existencial y procesos de subjetivación”. En: *Anales del III Congreso Iberoamericano de Teoría del Habitar: Entre prácticas, materialidades y significaciones.* Montevideo: ALTEHA – Facultad de Arquitectura-Udelar.

2011a. “Espacialidades: antropología, arquitectura y comunicación”. En: *Actas electrónicas de la IX RAM,* Curitiba: UFP. Edición electrónica: http://www.starlinetecnologia.com.br/ram/arquivos/ram_GT47_E_Alvarez_Pedrosian.pdf.

2011b. *Etnografías de la subjetividad. Herramientas para la investigación.* Montevideo: Liccom-Udelar.

2008. “Aterrizando en Aeroparque. Diagnóstico antropológico de una villa rural en el Área Metropolitana de Montevideo, Uruguay”. En: *Encuentros Uruguayos,* año 1, número 1, pp. 166-193, Montevideo: CEIU- FHCE-Udelar. Edición Electrónica: http://www.fhuce.edu.uy/academica/ceil-ceiu/ceiu/REVISTA%20ENCUENTROS%20URUGUAYOS%202008.pdf

Álvarez Pedrosian, Eduardo. Blanco Latierro, María Verónica. 2013. “Componer, habitar, subjetivar. Aportes para la etnografía del habitar”. En: *Bifurcaciones. Revista de Estudios Culturales Urbanos,* número 15, Talca: UCM. Edición Electrónica: http://www.bifurcaciones.cl/2013/12/componer-habitar-subjetivar/.

Álvarez Pedrosian, Eduardo. Hoffmann, Federico. Robayna, Alejandro. 2012. “Territorios y territorialidades en Malvín Norte. Ciudades *en* comunicación”. En: *Actas electrónicas del XI Congreso de ALAIC: Interdisciplina, pensamiento crítico y compromiso social.* Montevideo: ALAIC – Udelar. Edición electrónica: www.alaic2012.comunicacion.edu.uy.

Andreasen, Cristina. 1961. "Aspectos económicos de los fraccionamientos de las villas de Canelones". En: *Revista de la Facultad de Arquitectura,* número 3, Montevideo: Facultad de Arquitectura-Udelar.

Benjamin, Walter. 2005. *Libro de los Pasajes.* Madrid: Akal. [1982]

Biehl, João. Good, Byron. Kleinman, Arthur (edit.). 2007. *Subjectivity: ethnographic investigations.* Berkeley - Los Angeles: University of California Press.

Bonta, Mark. Protevi, John. 2008. *Deleuze and Geophilosophy. A Guide and Glossary.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Carmona, Liliana. Gómez, María Julia. 2002. *Montevideo. Proceso planificador y crecimiento.* Montevideo: Facultad de Arquitectura-Udelar.

Cecilio, Marta. Couriel, Jack. Spallanzani, Mario. 2003. *La gestión urbana en la generación de los tejidos residenciales de la periferia de Montevideo. Áreas ocupadas por los sectores de población de bajos y medios ingresos.* Montevideo: Facultad de Arquitectura-Udelar.

Chaves Martín, Miguel Ángel. 2013. "Estudios Culturales Urbanos. Una aproximación interdisciplinaria". En *Arte y Ciudad. Revista de Investigación,* número 3 (1), extraordinario, Madrid: UCM, pp. 215-224.

Cimadevilla, Gustavo. 2010. "La cuestión rurbana: apuntes para una entrada comunicacional". En: *Intercom. Revista Brasileira de Ciências da Comunicação,* volumen 33, número 2, São Paulo: Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, pp. 73-85.

De Landa, Manuel. 2005. "Space: Extensive and Intensive, Actual and Virtual." En: Buchanan, Ian. Lambert, Gregg. *Deleuze and Space.* Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 80-88.

Deleuze, Gilles. 2002. *Empirismo y subjetividad.* Barcelona: Gedisa. [1953]

1996. *Conversaciones.* 1972-1990. Valencia: Pre-textos. [1990]

Deleuze, Gilles. Guattari, Félix. 1997. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II.* Valencia: Pre-textos. [1980]

Delgado, Manuel. 2007. *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles.* Barcelona: Anagrama.

1999. *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos.* Barcelona: Anagrama.

De Lisio, Antonio. 2007. "La ciudad como antrotopo o el remozamiento termodinámico de la tradición ecológica urbana". En: *Revista Geográfica Venezolana,* volumen 48 (2), Mérida: Uniandes, pp. 165-182. Edición electrónica: http://www.saber.ula.ve/regeoven/.

Dos Santos Gaspar, Samantha. 2010. "Gentrification: processo global, especificidades locais?" En: *Ponto Urbe,* año 4, número 6, São Paulo: NAU-USP. Edición electrónica: http://www.pontourbe.net/edicao6-artigos/107-gentrification-processo-global-especificidades-locais.

García Canclini, Néstor. 1997. *Imaginarios urbanos.* Buenos Aires: Eudeba.

Gorelik, Adrián. 2004. "Imaginarios urbanos e imaginación urbana. Para un recorrido por los lugares comunes de los estudios culturales urbanos". En: *Bifurcaciones. Revista de estudios culturales urbanos,* número 1, Talca: UCM. Edición electrónica: www.bifurcaciones.cl/001/Gorelik.htm.

Foucault, Michel. 1997. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.* México: Siglo XXI. [1966].

Fraiman, Ricardo. Rossal, Marcelo. 2009. *Si tocas pito te dan cumbia. (Esbozo antropológico de la violencia en Montevideo).* Montevideo: Ministerio del Interior-ROU.

Frúgoli Jr., Heitor. Teixeira de Andrade, Luciana. Peixoto, Fernanda Arêas (org.). 2006. *As cidades e seus agentes: práticas e representações.* Belo Horizonte: PUC Minas – Edusp.

Fuentes Hernández, Pablo. 2007. “Campus universitarios en Chile: nuevas formas análogas a la ciudad tradicional”. En: *Atenea (Concepc.),* número 496, II Semestre, Concepción: UC, pp. 117-144. Disponible en: http://www.scielo.cl/pdf/atenea/n496/art08.pdf.

Gravano, Ariel. 2003. *Antropología de lo barrial. Estudios sobre producción simbólica de la vida urbana.* Buenos Aires: Espacio Editorial.

Guattari, Felix. 1996. *Caosmosis.* Buenos Aires: Manantial. [1992].

Guigou, Nicolás L. Tani, Ruben. 2001. “Por una antropología del entre”. En: *Henciclopedia.* Edición eletrónica: www.henciclopedia.org.uy/autores/Tani/AntropoEntre.htm.

Hannerz, Ulf. 1980. *Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology.* New York: Columbia University Press.

Heidegger, Martin. 1994. “Construir, habitar, pensar”. En: *Conferencias y artículos.* Barcelona: Ed. del Serbal, pp. 127-142. [1954/1951].

Hiernaux, Daniel. 2006. “Repensar la ciudad: la dimensión ontológica de lo urbano”. En: *Liminar: Estudios sociales y humanísticos,* volumen 4, número 2, San Cristóbal de las Casas: Unicach, pp. 7-17.

Ingold, Tim. 2000. *Perception of Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill.* London: Routledge.

2012. “El diseño de ambientes para la vida”. En: *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología.* Montevideo: SCEAM-Udelar – Trilce, pp. 19-34.

2013. *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture.* London – New York: Routledge.

Instituto Nacional de Estadísticas, ROU. 2006. *Censo Fase I 2004. Versión revisada de 2006.* Montevideo: INE.

Indovina, Francesco. 2004. “La ciudad difusa”. En: Martín Ramos, Ángel. (ed.) *Lo urbano en 20 autores contemporáneos.* Barcelona: Edicions de la UPC, pp. 49-59. [1990].

Jameson, Fredric. 1998. “Sobre los ‘Estudios Culturales’”. En: Jameson, Fredric. Zizek, Slavoj. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo.* Buenos Aires: Paidós, pp. 69-136. [1993].

Koolhaas, Rom. et. al. (dir.) 2001. *Mutaciones.* Barcelona: ACTAR – Arc en rêve centre d’architecture.

Lefebvre, Henri. 1981. *La production de l’espace.* Paris: Anthropos.

Lombardo, Cecilia. 2005. *Hacia la resignificación de Casavalle, Montevideo, Uruguay; lineamientos físico-territoriales*. Santiago de Chile: CEPAL-ONU.

Low, Setha. Lawrence-Zúñiga, Denise (edit.). 2003. *The anthropology of space and place. Locating culture.* Oxford: Blackwell.

Lynch, Kevin. 1998. *La imagen de la ciudad*. Barcelona: Gustavo Gili. [1960].

Marcus, George. 2001. “The Unbalanced Reciprocity between Cultural Studies and Anthropology”. En: Miller, Toby. A *Companion to Cultural Studies.* Malden (MASS) – Oxford: Blackwell, pp. 169-186.

Martínez Guarino, Ramón. (ed. y comp.) 2007. *Libro Blanco del Área Metropolitana (Canelones, Montevideo, San José).* Montevideo: Programa Agenda Metropolitana – Presidencia de la República.

Paul-Lévy, Françoise. Segaud, Marion. 1983. *Anthropologie de l´espace.* Paris: Centre Georges Pompidou-CCI.

Rabinow, Paul. 2009. “Pasos hacia un laboratorio antropológico”. En: *Revista de Antropología Experimental,* número 9, Jaén: UJAEN, pp. 137-151. Edición electrónica: http://revista.ujaen.es/huesped/rae. [2006]

Romero Gorski, Sonnia. 2011. "Punto de vista antropológico sobre temas de la ciudad". En: Romero Gorski, Sonnia (ed.). *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay 2010-2011,* Montevideo: FHCE-Udelar – Nordan Comunidad, pp. 195-206.

Salcedo Fidalgo, Andrés. Zeiderman, Agustín. 2008. "Antropología y ciudad: hacia un análisis crítico e histórico". En: *Antípoda,* número 7, Bogotá: Uniandes, pp. 63-97.

Silva, Armando. 2007. "La ciudad como comunicación". En: *Diálogos de la comunicación,* número 74, México: FELAFACS – UAM. Edición electrónica: http://www.dialogosfelafacs.net/articulos-cul-23ArmandoSilva.php

Simmel, Georg. 2005. "La metrópolis y la vida mental". En: *Bifurcaciones. Revista de estudios culturales urbanos,* número 4, Talca: UCM. Edición electrónica: www.bifurcaciones.cl. [1903].

Soja, Edward W. 2008. *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones.* Madrid: Traficantes de Sueños. [2000].

Wacquant, Löic. 2007. *Los condenados de la ciudad. Guetos, periferias y Estado.* Buenos Aires: Siglo XXI. [2006].

Watzlawick, Paul. Beavin Bavelas, Janet. Jackson, Don D. 2002. *Teoría de la comunicación humana. Interacciones, patologías y paradojas.* Barcelona: Herder. [1967].

Wirth, L. 2005. "El urbanismo como modo de vida". En: *Bifurcaciones. Revista de estudios culturales urbanos,* número 2, Talca: UCM. Edición electrónica: www.bifurcaciones.cl. [1938].



La estetización, la nivelación y el saneamiento como metáforas del cambio urbano en La Boca

Ana Gretel Thomasz
Doctora en Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA. Investigadora CONICET. Docente de la Facultad de Filosofía y Letras y de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA. gretel2007@gmail.com

Enviado: 21/02/14 – Aprobado: 26/05/14

RESUMEN

Este ensayo constituye una reflexión acerca del cambio urbano que se vislumbra en el barrio de La Boca (Ciudad de Buenos Aires). Sostiene que dicha transformación responde a tres impulsos diferentes pero relacionados: el impulso estético, el impulso nivelador, y el impulso higiénico o saneador.

Concluye que además de estar modificando la fisonomía de este peculiar barrio porteño, los tres impulsos constituyen poderosas metáforas de lo que acontece allí en un plano social.

Si bien el escrito entrelaza el trabajo etnográfico realizado en terreno desde 2010 con consideraciones téoricas que abrevan en el campo de la antropología de las ciudades, no es un artículo académico stricto senso pues incluye además disquisiciones que surgen de mi condición de ciudadana y vecina de La Boca.

Palabras clave: estetización, nivelación, saneamiento, transformación urbana.

ABSTRACT

This essay is a reflection around the urban change that is seen in the neighborhood of La Boca (Buenos Aires). It argues that this change addresses three different but related impulses: the aesthetic impulse, the leveler impulse, and the sanitizer one.

It argues that in addition to modifying the appearance of this particular neighborhood, the three pulses are powerful metaphors for what happens there on a social level.

The writing interweaves ethnographic work done in the field since 2010 with theoretical considerations from the field of anthropology of cities. Although, it isn´t strictly an academic article because it includes disquisitions arising from my status as a citizen and resident of La Boca.

Key words: aestheticization, leveling, sanitation, urban transformation

La Boca del Riachuelo desde finales del siglo XIX: trabajadores y artistas plásticos

Pobre, periférico y anarquista, La Boca era único con sus casas de chapa pintadas de colores brillantes, rezagos de la pintura de los barcos, y el movimiento constante de trabajadores cruzando el Riachuelo, de la ribera a la Isla Maciel en el imponente transbordador inaugurado en 1914.

Sylvia Iparraguirre, 2001.

Los barrios de la ciudad de Buenos Aires no tienen una esencia, pero sí tienen una historia y una identidad que los singulariza[1]. En el caso de los barrios de la zona sur adyacentes al Riachuelo tales como La Boca, Barracas y Pompeya, esa historia está irremisiblemente ligada al mundo del trabajo y a las actividades industriales que proliferaron en torno al puerto. Y en el caso de La Boca en particular, esa historia se encuentra además estrechamente asociada a las artes y la cultura por un lado, y a los inmigrantes y trabajadores que habitaron y que todavía habitan en los inquilinatos locales, por el otro. Efectivamente, la abundancia de casas de inquilinato de chapa y madera conocidas como conventillos -las que según algunas versiones de la historia boquense, fueron inicialmente levantadas por inmigrantes de origen genovés que llegaron a esta zona a finales del siglo XIX (Lacarrieu, 2007)- es un diacrítico del área. La precariedad y deficiencia de sus servicios públicos e infraestructura y el problema de la vivienda -que hunde sus raíces en 1907, momento en que tuvo lugar la famosa huelga de inquilinos- son otros rasgos distintivos del barrio. De hecho, más de un siglo más tarde, la problemática del hacinamiento, del deficiente suministro de servicios públicos, del arbitrario incremento de los costos de los alquileres, de los desalojos y de los frecuentes incendios que suelen afectar a las casas de inquilinato, no sólo persiste sino que se ha agravado[2]. El incremento del desemplo, de la subocupación y la precarización laboral fueron las dificultades que en el decenio de 1990 se añadieron al histórico problema habitacional. A su vez, por aquellos años se formaron en La Boca dos asentamientos precarios: el asentamiento Lamadrid y el asentamiento Rodrigo Bueno, ambos localizados a orillas del Riachuelo (el primero debajo de la autopista Buenos Aires - La Plata y el



Vista Conventillo.

1. Aunque desde el sentido común suele concebirse a las identidades barriales en términos esencialistas, las identidades sociales no se asientan en esencias inmutables ni estáticas sino que se construyen colectiva e históricamente. Es el devenir histórico y la acción social lo que las hace únicas y peculiares. En esta línea, aquí se considera a los elementos que distinguen al barrio de La Boca tales como la actividad artística y creativa como productos históricos y por ende, socialmente construidos.

2. En el ámbito de la ciudad de Buenos Aires, la superación de la crisis económica que afectó al país en 2001 no se tradujo en un incremento de la inversión pública destinada a abordar el problema habitacional, ni en el fortalecimiento político del organismo responsable de implementar las políticas habitacionales (el Instituto de Vivienda de la Ciudad). Dicho organismo ha venido subejecutando las partidas presupuestarias asignadas a esta área. Si bien existen algunas normativas propuestas por organizaciones sociales locales y destinadas a abordar la problemática de la vivienda, su cumplimiento efectivo ha sido prácticamente nulo (tales como la Ley 2240 que declara al barrio en situación "de emergencia urbanística y ambiental" y la Ley 341 de asignacion de créditos a cooperativas de vivienda).

segundo junto a la ex Ciudad Deportiva Boca Juniors, en donde el Riachuelo confluye con el río de La Plata). La alta concentración de instituciones dedicadas al desarrollo de actividades sociales y comunitarias (comedores, merenderos, centros que brindan apoyo escolar, bachilleratos populares) y la presencia de una importante comunidad de artistas independientes que residen y desarrollan sus actividades creativas en La Boca, son otros elementos que singularizan a este espacio. En efecto, desde la época en que los inmigrantes se asentaron en la zona aledaña al Riachuelo y levantaron allí sus conventillos a los que pintaron de colores, o bien desde el momento en que Benito Quinquela Martín (1890-1977) y otras destacadas figuras tales como Fortunato Lacámera (1887-1951) comenzaron a retratar el paisaje local, el barrio de La Boca quedó fuertemente asociado a las artes y la cultura (Thomasz, 2013a:2). Ciertamente, se conoce con el nombre del Grupo de La Boca al conjunto de artistas plásticos de ascendencia predominantemente italiana y orígenes generalmente humildes que vivieron en este rincón de la ciudad y que encontraron en el Riachuelo y en el paisaje boquense una poderosa fuente de inspiración estética. A los nombres ya mencionados pueden añadirse los de Alfredo Lazzari, Eugenio Daneri, Víctor Cunsolo y Miguel Carlos Victorica[3]. Entre todos ellos, descuella la figura de Benito Quinquela Martín, quien en el decenio de 1950 intervino artísticamente las fachadas de los conventillos ubicados en una callejuela boquense hoy conocida como Pasaje Caminito. Además, legó importantes instituciones al barrio: inauguró la Escuela Museo Pedro de Mendoza en 1936, fundó el lactario y el jardín de infantes, creó el Instituto Odontológico Infantil y construyó el Teatro de la Ribera (Iparraguirre, 2001:14).

Un pequeño Paseo urbano, en la actualidad devenido en circuito turístico, comenzó a forjarse en ese espacio a instancias de la referida actividad artística: dicho recorrido quedó enclavado entre el Pasaje Caminito, la boca del Riachuelo y la llamada Vuelta de Rocha, y los dos imponentes puentes -el Puente Viejo y el Puente Nuevo- que conectan el barrio de La Boca con la Isla Maciel (la que se localiza del otro lado del Riachuelo, en el partido de Avellaneda, provincia de Buenos Aires). Un conjunto de artistas callejeros, pintores, bailarines y cantores de tango se instalaron en el área, y aun en la actualidad suelen animar ese circuito y entretener a los turistas que lo recorren. Algunos restaurantes, bares y tiendas dedicadas a la venta de recuerdos o souvenirs se difundieron allí, mientras que viejos conventillos fueron reconvertidos en galerías comerciales, ateliers o restaurantes (Lacarrieu, 2007:54).

Sin embargo, más allá de ese acotado recorrido turístico, el de La Boca constituía hasta hace poco tiempo un barrio deprimido y olvidado, poco intervenido por el Estado. Pese a que tan sólo 16 cuadras separan al antiguo Parque Lezama (que constituye el límite norte del barrio de La Boca) de la Plaza de Mayo y del centro cívico de la ciudad, y de que por el norte limita con el selecto y elegante barrio de Puerto Madero, no configuraba un espacio codiciado sino todo lo contrario. Ni el sector público ni el privado demostraban mayor interés por esta región de la ciudad. Empero, esa situación comenzó a revertirse en los últimos cinco años aproximadamente. Tres impulsos -el estético, el nivelador, y el higiénico o saneador- tomaron las calles y lugares de La Boca.

3. También se incluyen en ese grupo otros artistas entre los que se cuentan Del Prete, Rosso, Tiglio, Menghi, Pacenza, Maresca, Arato, Mandelli, Diomede y Stagnaro.

La estetización



Publicidad del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires y logo oficial del Distrito de las Artes junto a reproducción de pinturas de Quinquela Martín.

El impulso estético alude entre otras cosas a la conversión del barrio de La Boca (junto a pequeños sectores de los barrios vecinos de San Telmo y Barracas) en el nuevo "Distrito de las Artes" de la ciudad de Buenos Aires, al proyecto que planea crear un Paseo de las Artes allí, y a la apertura de una selecta y hermética Usina de las Artes en la zona.

El Distrito de las Artes fue creado por medio de una ley aprobada por la Legislatura de la ciudad de Buenos Aires en noviembre de 2012 (la Ley 2353/12)[4]. En cierto modo, esa norma reconoce la tradición artístico-cultural asociada al Grupo de La Boca, la retoma y se ancla simbólicamente en ella. Sin embargo, al mismo tiempo la tergiversa y desnaturaliza. Efectivamente, en lugar de apoyar la actividad creativa de los pequeños artistas que actualmente residen en La Boca, de intentar potenciarla y por esa vía enriquecer la vida artístico-cultural local, la ley favorece la llegada de agentes externos que no deben, necesariamente, dedicarse al arte de manera directa. De hecho, fomenta la llegada y el establecimiento de medianos o grandes empresarios y de "desarrolladores" vinculados con las industrias culturales, y atrae también a los especuladores inmobiliarios. A todos los desarrolladores se les ofrece, por el sólo hecho de radicarse en el área delimitada como Distrito de las Artes, una serie de "incentivos" económicos y de desgravaciones impositivas de las que no gozan los vecinos que ya residen en el barrio[5].

Por otra parte, el proyecto conocido con el nombre de Paseo de las Artes apunta a crear un nuevo recorrido turístico en La Boca. Tiene como principal propósito conectar a éste último con el barrio vecino de Puerto Madero. En tal sentido, procura "recuperar" un espacio urbano oscuro y deteriorado: la sección de la avenida Pedro de Mendoza que se extiende debajo de la autopista Buenos Aires-La Plata. Actualmente, en improvisados rancheríos, residen allí una cantidad de indigentes y se erige además el asentamiento Lamadrid antes mencionado, en donde viven más de 200 familias.

El Paseo de las Artes constituye una iniciativa público-privada que jurídicamente se enmarca en una norma que posibilita la apropiación, transformación y explotación privada de determinados espacios públicos, los que son concesionados a particulares por un lapso de cinco años (la Ley 2635/08, más conocida como Ley de Iniciativa Privada) (Thomasz, 2013c:5).

4. La norma promueve la producción, comercialización y difusión de obras artísticas vinculadas a las artes visuales, musicales, literarias y escénicas. Alcanza a personas físicas o jurídicas *radicadas o que se radiquen* en el Distrito de las Artes y contempla diferentes tipos de beneficiarios (desarrolladores de infraestructura artística, titulares de estudios de artistas, "quienes realicen en forma principal alguna de las actividades promovidas" y "centros culturales y educativos").

5. La exención del impuesto que grava la compra de inmuebles (Impuesto de Sellos), del que grava el ejercicio de actividades profesionales o comerciales y lucrativas (Ingresos Brutos), y de la contribución que deben efectuar los propietarios o locatarios de inmuebles por el servicio de alumbrado, barrido y limpieza de las calles de la ciudad que brinda el sector público (llamado Impuesto Inmobiliario Alumbrado, Barrido y Limpieza, más conocido por la sigla ABL), son algunas de las facilidades que brinda la normativa.

La inauguración de una exclusiva Usina de las Artes en la inmensa y antigua edificación ubicada debajo de la autopista Buenos Aires-La Plata, en la que otrora funcionara la usina eléctrica Pedro de Mendoza, fue el acontecimiento urbano que precedió a las dos iniciativas ya nombradas (Distrito de las Artes y Paseo de las Artes), y que da cuenta del creciente interés del Estado por este espacio urbano. Allí, en la flamante Usina de las Artes, el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires ofrece espectáculos y exhibiciones artístico-culturales vinculadas al campo de la alta cultura.

Pero al margen de los tres grandes emprendimientos comentados (Distritos de las Artes, Paseo de las Artes y Usina de las Artes), el impulso estético es visible también en otros fenómenos subsidiarios, más sutiles que aquellos pero igualmente importantes: entre ellos se destaca la imposición de una nueva estética en el barrio de La Boca, o la renovada preocupación del Estado por mejorar su imagen y su “paisaje”, por *recuperar* su espacio público, *ponerlo en valor*, embellecerlo, neutralizarlo y emprolijarlo.

En efecto, la instalación de nuevos letreros que indican los nombres de las calles y de elegantes refugios vidriados en las paradas de las principales líneas de colectivo así como la remodelación de la entrada principal y oficial al barrio -situada entre el Parque Lezama y la Avenida Paseo Colón- responden también al impulso estético. Si la avenida Paseo Colón fue recientemente ensanchada y repavimentada, nuevos espacios parquizados -en los que se colocaron bancos rectangulares de cemento macizo y cestos de basura cilíndricos y metálicos- se crearon frente al Parque Lezama. A su vez, el mural realizado por un artista plástico boquense (Omar Gasparini) que se erigía en esa área, que retrata a los conventillos y a los sectores populares que los habitan, fue ampliado y reubicado en un sitio más visible, dotado de mejor perspectiva. Tales transformaciones, que hacen que la entrada a La Boca luzca hoy diferente y más atractiva, son un preludio de otros cambios similares que vienen implementándose en el resto del barrio e incluso en La Boca más profunda.

Así, vistosas plazoletas ornamentadas con faroles, árboles recién plantados y piedras grisáceas esparcidas a sus pies, surcan ahora las dos principales avenidas boquenses que conducen hasta el Riachuelo y hasta la nueva Usina de las Artes (las avenidas Almirante Brown y Benito Pérez Galdós respectivamente). En las áreas más recónditas que se extienden más allá de Caminito (Plaza Solís o el llamado “Barrio Chino”) es posible observar innovaciones semejantes, que en todos los casos remiten a la imposición de una nueva estética urbana en el barrio La Boca. Una estética que presenta asombrosas semejanzas con la que impera en Puerto Madero, y que se funda en el uso profuso de concreto, rejas, postes, piedras, metal, y cemento semi-alisado en veredas y plazas. Y que se sustenta por otra parte en la preocupación por parquizar y forestar veredas





Nueva estética: letrero oficial y cemento alisado, postes, piedras, rejas.


Viviendas precarias junto a nuevo enrejado.

y plazoletas, por mejorar la iluminación y la señalización del espacio público e incrementar su "seguridad", y por "recuperar" calles (¿acaso estaban perdidas?). Una estética *cool* y posmoderna, que paradójicamente va a contrapelo de la popular y desprolija "estética del conventillo" característica de La Boca que tanto atrajo al turismo (Thomasz, 2013b:3). Y que se orienta, en definitiva, a *recualificar* el espacio urbano y a valorizarlo con el objeto de despertar el interés del sector privado por invertir en el área, captar capitales privados y -por qué no-, atraer nuevos pobladores. Se trata efectivamente de innovaciones que -parafraseando a Lefebvre (1973)- apuntan a incrementar el *valor de cambio* del espacio urbano y a maximizarlo, que debilitan su *valor de uso*[6], y que son claramente deudoras de una nueva modalidad de planeamiento urbano alternativamente denominada "planeamiento estratégico", "urbanismo neoliberal" o "urbanismo de tercera generación" (Fiori Arantes, 2000). Modelo de planificación e intervención urbana que se caracteriza por el hecho de que el Estado se limita a actuar como *facilitador* del mercado: a saber, porque el sector público se limita a generar las condiciones para que el sector privado se interese por un determinado espacio -en este caso La Boca- e invierta en él, y que al mismo tiempo aseguren el adecuado funcionamiento de las leyes del mercado[7].

A fin de potenciar las iniciativas privadas (y al margen de las convocatorias implícitas que el Estado realiza en tal sentido a través de las acciones de mejora o puesta en valor del espacio público, representadas por las ya mencionadas plazoletas y farolitos, la colocación de cestos, etcétera), se destacan las convocatorias explícitas que el sector público suele emitir en esa dirección por medio de las modificaciones introducidas en la legislación. Modificaciones de entre las cuales el nuevo Distrito de las Artes y el futuro Paseo de las Artes constituyen los más acabados y cabales ejemplos, pues no son otra cosa más que simples llamamientos o invitaciones del Estado para que -como si el barrio estuviera despoblado, desierto o vacío- los privados inviertan en La Boca y se instalen allí, gozando por el supuesto "servicio" que brindan a la ciudad, de interesantes exenciones y beneficios económicos.

Se señaló antes que el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires conecta simbólicamente esos emprendimientos (Distrito de las Artes, Paseo de Artes y Usina de las Artes) con la larga tradición artística local forjada en torno al Grupo de La Boca. Sin embargo,

---

6. La aplicación de las categorías marxistas *valor de uso* y *valor de cambio* a la esfera de lo urbano fue originalmente realizada por un reconocido miembro de la escuela francesa de sociología urbana, Herni Lefebvre, quien las introdujo en su célebre libro *El derecho a la ciudad* (1973) con el propósito de cuestionar la excesiva subordinación de las ciudades a los intereses del capital, la industria, y los grandes especuladores inmobiliarios.

7. El denominado "planeamiento estratégico" fue difundido en el contexto latinoamericano por consultores internacionales mayormente catalanes, ya que como modelo urbano se forjó en estrecha relación con la remodelación de Barcelona realizada en el decenio de 1990 con motivo de la celebración de los Juegos Olímpicos en esa ciudad. Retoma ciertas técnicas provenientes del campo del planeamiento empresarial y algunas premisas básicas del liberalismo económico: entre otras cosas, se asienta en el supuesto de que las ciudades se encuentran sometidas a las mismas necesidades y desafíos que las empresas, debiendo competir por atraer capitales e inversores, trabajadores altamente cualificados, infraestructura y servicios especializados así como visitantes y usuarios "solventes" (Vainer 2000:75-80).

desde los ámbitos oficiales no suele recordarse que la impulsada por Quinquela Martín no constituyó una actividad artística cualquiera, sino que se trató de una labor creativa fuertemente comprometida con la realidad local, preocupada por promover lo que hoy llamaríamos el desarrollo social y la integración social. En otra palabras, no es común que se remarque que el Distrito de las Artes, la Usina de las Artes y el futuro Paseo de las Artes nada tienen que ver con el legado y la herencia quinqueliana y que lejos de continuarla, entran en abierta tensión con ella. Pues constituyen iniciativas que perfilan a La Boca como un espacio atractivo para los sectores sociales más acomodados y como polo turístico dedicado a la exhibición y el consumo contemplativo de grandes espectáculos culturales, antes que como lugar de desarrollo de actividades sociales y comunitarias, de residencia de sectores populares, trabajadores y artistas independientes y por ende, de producción o actividad artística independiente.

Las tres iniciativas mencionadas se alinean más bien en una tradición cultural mucho más reciente y controvertida: la inaugurada con la llegada y la apertura de una importante Galería de Arte en el área de Caminito (la Fundación Proa) y con la transformación de ese pasaje en un circuito turístico-comercial. Transformación que resultó en la expulsión de quienes habitaban los conventillos e inquilinatos que allí se emplazan (Lacarrieu, 2007).

En síntesis, el impulso estético que ha tomado las calles y los rincones de La Boca no corresponde a otra cosa más que al intento público de "ponerlo en venta" como si fuera una mercancía (cfr. Vainer, 2000)[8], convocando a los grandes capitales e inversores inmobiliarios y a nuevos pobladores para que lo re-colonicen en reemplazo de los actuales.

La yuxtaposición del mural de Gasparini con la nueva estética que se ha impuesto en el barrio, y que puede observarse en la entrada oficial a La Boca, es tal vez otro preludio: el de lo que será este espacio urbano en un futuro no muy lejano pues a este paso, de los conventillos, los sectores populares y los artistas que lo habitan no quedará más que una colorida postal.

La nivelación

El impulso nivelador remite a las intervenciones materiales puestas en marcha por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires en las calles y veredas del barrio de La Boca con el objeto de eliminar los abruptos escalones y las características subidas, bajadas e irregularidades que distinguen a las aceras de la zona, las que fueron originalmente erigidas en desnivel (a casi un metro de altura por encima del nivel de las calzadas) a fin de evitar la inundación de las viviendas causadas por las crecidas y los desbordes de las aguas del Riachuelo. El aplanamiento de las elevaciones y desniveles fue acompañado de otras intervenciones vinculadas al impulso estético tales como la colocación de barandas metálicas, la ampliación de las veredas (las que en algunos casos se ensancharon casi un metro), la plantación de árboles, el incremento de la iluminación pública, la remoción de viejas baldosas y su reemplazo por otras nuevas o por cemento alisado.

Pero al margen de las transformaciones materiales que invoca; la noción de *nivelación*, que fue introducida en La Boca por el propio poder público hace un par de años, resulta particularmente sugerente: ¿qué es nivelar sino homogeneizar, uniformizar, acallar las diferencias y las particularidades, aplanarlas, normalizarlas?

8. El investigador brasileño Carlos Vainer (2000) sostiene críticamente que el planeamiento estratégico tiende a asimilar al espacio urbano a una *mercancía* y a conceptualizarlo en esos términos.

No obstante, en otro sentido, nivelar puede significar también emparejar, equiparar. Es decir, igualar o democratizar. Ciertamente, en otra de sus acepciones, la idea de nivelar se corresponde con el designio de incluir e integrar socialmente.

Claro está que ambas acepciones no son necesariamente antagónicas (así, a comienzos del siglo XX, la educación y la salud públicas constituyeron una extraordinaria mezcla de disciplinamiento e integración, una sutil amalgama de la pulsión normalizadora y la democratizadora). Sea como sea, es elocuente que el acto de nivelar nunca es neutral: ¿cuál es el parámetro que se toma, el "nivel" al que se tiende o aspira a llegar?

En el caso de La Boca, se trata en primer lugar de nivelar las veredas para que queden al mismo nivel que las calles. En segunda instancia, es posible conjeturar que se trata de nivelar las calles y veredas del barrio de suerte que queden más o menos al mismo nivel que las del resto de la ciudad. Yendo un poco más allá -y tomando el término nivelación ya no en un sentido literal sino metafórico- podría conjeturarse también que no se trata meramente de las calles y veredas, sino de nivelar al barrio en su conjunto a fin de equipararlo con el resto de los barrios de la ciudad: o sea, de homogeneizarlo, uniformizarlo, anulando sus singularidades y todo aquello que lo hace diferente -el hecho de que las calles y veredas estén a desnivel, por ejemplo-. Pero al barrio de La Boca no solamente lo hace diferente éste último fenómeno. También es distinto por estar físicamente cerca pero simbólicamente lejos del centro de la ciudad, por las tortugas que contradiciendo casi todas las leyes naturales nadan impasibles en el Riachuelo, por los ciudadanos que lo habitan, por las actividades que allí se desarrollan cotidianamente, por los usos que se hacen de su espacio público y por el abigarrado tejido social que lo constituye. Y es en este punto en donde el impulso nivelador resulta más preocupante, pues dicho esfuerzo puede trasladarse desde la esfera urbana hasta la esfera humana. Y aquí cabe preguntarse nuevamente: ¿cuál sería el patrón, el punto de referencia, el "nivel" que se aspira a alcanzar?



Nuevos refugios colectivos y nuevas veredas.

Puede ser que el hecho de que ahora, el barrio de La Boca tenga en sus principales paradas de colectivo, refugios similares a los que se encuentran en la zona norte de la ciudad (vidriados, con elegante asiento de madera y hasta espacio iluminado para publicidades), en algún punto lo democratice. Sin embargo, sería ingenuo pensar que el precepto democratizador prevalecerá por sobre el homogenenizador y que el impulso nivelador permanecerá en un plano estrictamente material. El notorio incremento en los precios del suelo, en el costo de los alquileres y de los impuestos inmobiliarios, y la multiplicación de los desalojos son los nexos que al parecer, articulan la nivelación material con la nivelación social y las anudan.

Aun cuando no se sepa con certeza cuál es el punto de referencia escogido, la pulsión que prevalece es, indudablemente, la uniformizadora y la de nivelar para arriba. La nivelación parece, en consecuencia, estar allanando las calles y las veredas boquenses pero también el camino para que ciertos sectores sociales más acomodados se apropien del barrio.

El saneamiento

Junto al de nivelación, el de *saneamiento* es otro de los términos -y de los imperativos- que hace un tiempo comenzó a resonar con fuerza en La Boca. Suele aplicarse, desde ya, a las contaminadas aguas del Riachuelo y a su pútrida cuenca. Ciertamente, remite a las acciones desplegadas por el Estado[9] con miras a descontaminar el Riachuelo y a purificar su hedionda cuenca. Sin embargo, es obvio que tampoco en este caso la idea carece de resonancias ni de registros que van más allá de lo ambiental. Así, para sanear el Riachuelo hay que sanear primero al ex-puerto retirando de allí sus embarcaciones, hay que "liberar" a la zona ribereña de ranchos, caseríos, asentamientos y por supuesto de seres humanos, y al barrio de La Boca de sus vecinos más pobres y de todo aquello que pueda contaminarlo simbólicamente. Pues una indicación del Poder Judicial estableció en 2007 la necesidad de liberar las orillas en una franja de 35 metros desde el talud del río, a fin de garantizar la adecuada limpieza de la cuenca. Los sectores sociales directamente afectados son, en consecuencia, los ciudadanos más empobrecidos que viven a la vera del río y que deberán migrar a otros espacios en los que serán "relocalizados" como manda la Justicia. En el caso de La Boca, ese destino les ha tocado en suerte a los vecinos que habitan en el asentamiento Lamadrid antes referido, situado debajo de la autopista, justo en el lugar en donde el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires prevé emplazar un Paseo de las Artes.



Bajo autopista, Av. Pedro de Mendoza, indigentes.

Es evidente entonces que la purificación del río, o como dice un documento oficial, *"la recomposición del ambiente en la cuenca en todos sus componentes (agua, aire y suelo)"* entraña una operación de purificación que es también social y simbólica. Y muy irónico que en nombre del mismo río que atrajo a trabajadores, inmigrantes, artesanos y artistas y que los contuvo -por su alto grado de contaminación o porque las frecuentes inundaciones alejaban a los vecinos más pudientes de esta zona de la ciudad- hoy se esté intentando expulsar población. Se trata, indudablemente, de nuevas formas de higienismo más sutiles y sofisticadas que en lugar de pasar la topadora, pasan los desalojos y la limpieza social por el tamiz de la ecología y del riesgo ambiental. Pero cómo ¿La Boca no era casi el único barrio más o menos cercano al centro de la ciudad en donde ser pobre estaba permitido y hasta era "pintoresco", en el que la tierra era muy barata y el aire y el agua estaban hiper-contaminados?

9. La cuenca de los ríos Matanza y Riachuelo recorre 80 kilómetros que se extienden entre la provincia de Buenos Aires y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Vuelca sus aguas en el Río de la Plata, a la altura del barrio de La Boca. Su saneamiento fue ordenado por la Corte Suprema de Justicia argentina en 2006, a instancias de una demanda iniciada por un grupo de vecinos del barrio de La Boca y del partido de Avellaneda. Entre otras cosas, estos últimos denunciaban el daño ambiental causado por algunas industrias que vertían sus desechos contaminantes en forma directa a la cuenca. El fallo elaborado por la Corte Suprema de Justicia ordenó entonces el saneamiento de la cuenca y la creación del Acumar. El Juez Federal del Partido de Quilmes, a cargo de la ejecución de la causa, fue quien ordenó luego la liberación del Camino de Sirga (es decir, la franja de 35 metros desde el talud del río) y la relocalización de los asentamientos precarios que allí se emplazan.

Si la mugre del Riachuelo hasta hoy contuvo, a partir de ahora junto con la mugre y la contaminación se desplaza -o mejor dicho se "re-localiza"- la pobreza, para re- instalarla en otros barrios de la ciudad más alejados y postergados en donde ser pobre todavía es posible y políticamente tolerable. No obstante, al desplazamiento directo derivado de la expulsión y de la reubicación de la población que vive literalmente en las márgenes del río, probablemente se añada el desplazamiento indirecto de otros sectores sociales derivado de la plena actuación de las leyes del mercado y de la valorización inmobiliaria que posiblemente cause la des-contaminación de las aguas, así como las acciones de nivelación y de estetización. Y el desplazamiento indirecto suele ser más "democrático" y afectar a un espectro social más amplio, incluyendo a la clase media, los pequeños comerciantes, y alcanzando también al espacio público así como a los usos que se hacen de éste último.

"No lo van a limpiar para nosotros", decía una escultora entrevistada que vive frente al río. *"Hay que ensuciarlo"* decía un poco en broma otro vecino en una conversación informal, queriendo significar con ello que si el agua sucia, podrida y maloliente salvó a La Boca de la invasión de los grandes capitales; el agua limpia, pura y aséptica, el "espejo de agua" de la Vuelta de Rocha, bien puede atraerlos …

La idea de saneamiento es quizás otra potente metáfora de lo que está aconteciendo hoy en La Boca. Y como ya lo indiqué, se trata de una imagen que no alude solamente a la cuenca, ni al aire, el agua o el suelo sino que interpela sobre todo a sus habitantes, al tejido social, a ciertas prácticas y usos del espacio que por populares aparecen ante los ojos del poder político y económico como subversivas (el por ahora aplazado enrejamiento del Parque Lezama impulsado por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires pero resistido por un importante grupo de vecinos tiene mucho que ver con el precepto de sanear el espacio urbano, eliminando usos indebidos y ciudadanos indeseables -en particular indigentes, vendedores ambulantes y sectores populares-.

En cuanto a la acción directa o indirecta del agua y las inundaciones en La Boca, es interesante y asombroso notar por último que la dramática inundación que en 2013 afectó a algunos barrios ubicados en el eje norte de la ciudad de Buenos Aires -causada en gran medida por los cambios urbanos que trajo aparejado el emplazamiento de un gran shopping por parte de la empresa IRSA- haya repercutido en el sur, salvando al asentamiento Rodrigo Bueno de un casi seguro saneamiento y a los terrenos en los que antiguamente funcionaba la Ciudad Deportiva Boca Juniors, de ser tomada por asalto por los grandes capitales. Es que la mega corporación IRSA, responsable de la edificación del shopping que causó la inundación en la zona norte, planeaba erigir en la ex Ciudad Deportiva Boca Juniors un súper exclusivo barrio cerrado que ya tenía nombre y apellido: Solares de Santa María.

Adiós a la Dubai porteña[10], se titulaba una nota periodística que comunicaba que en función del desprestigio de la desarrolladora IRSA, el proyecto Solares de Santa María quedaba en suspenso.

Adiós a la Dubai porteña, es cierto. Aunque no se sabe bien por cuánto tiempo si es que las operaciones de estetización, de nivelación y saneamiento siguen avanzando

10. Según la nota (que puede ser consultada en el periódico http://www.laribera.com.ar/index.php?r=728), uno de los puntos conflictivos que aplazó la concreción del proyecto Solares de Santa María, "vino por el lado del destino que tendrían los habitantes del barrio "Rodrigo Bueno", ubicado a escasos metros del lugar en el que se planeaba levantar el barrio cerrado. Es que la propuesta contemplaba utilizar como vía de navegación al espejo de agua adyacente a ese predio. Y quienes manifestaron su oposición a la iniciativa alegaron que el paso de embarcaciones elevaría el nivel del agua inundando a los vecinos".

sobre el barrio y sobre las aguas que lo circundan, lo contienen y que hasta ahora lo protegieron.

Palabras finales

Recualificación, gentrificación[11]*, regeneración* y *clusterización*[12] son algunos de los términos que circulan hoy en La Boca, y que intentan capturar los cambios que se registran allí. El de alienación es, sin embargo, el que mas se ajusta al sentimiento de una parte de los vecinos que residimos en el área, quienes nos sentimos cada vez mas alienados y expropiados del espacio urbano al que directa o indirectamente elegimos para vivir.

Bibliografía

Iparraguirre, Silvia. 2001. "Quinquela y Victorica". En: *Pintura Argentina. Panorama del período 1810-2000. Volumen dedicado a Quinquela y Victorica.* Buenos Aires: Ediciones Banco Velox. 8-18.

Fiori Arantes, Otilia. 2000. "Pasen y vean… Imagen y city marketing en las nuevas estrategias urbanas". En: *Punto de Vista. Revista de Cultura,* 66, Buenos Aires:16-19.

Glass, Ruth. 1964. London: Aspects of change. London: Mac Gibbon & Kee.

Lacarrieu, Mónica. 2007. "Habitantes de la Boca en Buenos Aires. El conventillo: ¿vivienda, recurso o paisaje cultural?". En: *Revista d'Etnología de Catalunya, Dossier Antropología Urbana,* número 31, Barcelona: 44-58.

Lefebvre, Henri.1973. El derecho a la ciudad. Barcelona: Península.

Thomasz, Ana Gretel. (2013a). "El arte y la cultura como estrategias de intervención urbana ¿se acabó el hechizo?" Ponencia presentada al Congreso Argentino de Antropología Social (CAAS), Córdoba, julio 29 al 2 agosto.

Thomasz, Ana Gretel. (2013b). "*No lo van a limpiar para nosotros*. Algunas reflexiones sobre el cambio urbano en La Boca". En: *Actas del XXIX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS).* 29 de septiembre al 4 de octubre, Santiago de Chile.

Thomasz, Ana Gretel. (2013c). "Insidiosos proyectos urbanos en un espacio fronterizo: la *otra* Avenida Pedro de Mendoza" En: Actas electrónicas del VII Jornadas de Investigación en antropología social. Facultad de Filosofía y Letras, UBA 27 al 29 de noviembre. Disponible en http://www.jias.org.ar/conf-cientifica/comunicacionesActasEvento.php

Vainer, Carlos. 2000. "Patria, Empresa e Mercadoria. Notas sobre a estrategia discursiva do Planejamento Estratégico Urbano". En O. Fiori Arantes, Vainer, C. y Maricato, E. A Cidade Do Pensamento Unico. Desmanchando consensos. Editora Vozes: Rio de Janeiro.

11. El concepto de *gentrificación*, formado a partir del término *gentry* (nobleza) fue utilizado por primera vez por Ruth Glass (1964) para referirse al proceso de renovación urbano ocurrido en Londres, por el cual diversos barrios obreros fueron invadidos por las clases medias y las modestas viviendas obreras, al expirar los contratos de alquiler, adquiridas por los sectores medios y transformadas en elegantes y costosas residencias. Hoy el uso del concepto se ha generalizado y alude a los procesos de valorización inmobiliaria y de reestructuración social, económica y cultural por los que atraviesan algunas zonas urbanas opacas o degradadas, procesos que concluyen expulsando a los sectores de bajos recursos económicos.

12. Del término inglés *cluster*, muy utilizado actualmente en el campo de la geografía económica para aludir a la concentración espacial de las industrias "creativas" (el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires utiliza el término *distrito* en lugar de *cluster*, pero asignándole el mismo sentido).



América, Tierra de Gracia: Democracia, drogas y derecho en el Nuevo Mundo

Fernando Lynch
Sección de Etnología, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina. fernlync@yahoo.com.ar

Enviado: 21/02/14 – Aprobado: 30/05/14

RESUMEN

Este trabajo examina las relaciones entre poder democrático, política de drogas y ejercicio del derecho tal como se han desenvuelto en el continente americano desde los tiempos de las revoluciones independentistas hasta la actualidad. Se pone de relieve que los gobiernos democráticos así instaurados se fundaron en el presupuesto del consentimiento de hombres libres en términos de igualdad ante la ley. Se propone que este impulso democrático subtiende al importante movimiento cannábico de alcance mundial que lucha por el reconocimiento del derecho al consumo de marihuana desde hace décadas. Si bien el mismo es muy importante en Europa, ha sido en América donde recientemente ha obtenido un logro significativo: la legalización del cannabis en los estados norteamericanos de Colorado y Washington y a nivel nacional en Uruguay. Se plantea que, en tanto la aceptación de la licitud del consumo recreativo de marihuana constituye un expreso reconocimiento del derecho en cuestión, nos refiere a una "democratización de lo social" consonante con los requisitos de igualdad y libertad sobre los que se han fundado nuestras sociedades modernas.

Palabras clave: Democracia, drogas, derecho, poder, libertad.

ABSTRACT

This work examines the relations between democratic power, drugs policies and exercise of the right as they have developed in the American continent from the times of the independence revolutions to the present time. It highlights that the democratic governments thus restored were based on the assumption that free men consented to equal terms before the law. It is proposed that this democratic impulse underlies the considerable world-wide cannabis movement that has been fighting for the recognition of the right to consume marijuana for decades. Although very important in Europe, it's in America where it has recently made obtained a significant achievement: the legalization of the cannabis in the North American states of Colorado and

Washington and on a national scale in Uruguay. It is outlined that, in as much as the acceptance of the character licit of recreational consumption of marijuana implies an express recognition of the right in question, it refers to a "democratization of the social" in keeping with the equality and freedom requirements which have based our modern societies.

Key words: democracy, drugs, right, power, freedom.

"Al gozar de una libertad peligrosa,
los americanos aprenden el arte de disminuir los peligros de la libertad"
Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*

Introducción

En su tercer viaje, Cristóbal Colón alcanzó por fin el continente americano. Fue el 2 de Agosto de 1498 cuando, después de haber pasado frente a la isla de Trinidad, llegó a la desembocadura del río Orinoco. El 3 de agosto los expedicionarios llegan a una llamativa ensenada en el extremo oriental de la península, donde entablaron contacto amistoso con los nativos, los kariña, y permanecieron doce días. Seguidamente salieron rumbo a La Española, sin cerciorarse de que Macuro era tierra firme, parte de un continente aun por "descubrir". En palabras de Colón: "más allá de una punta que llamé de la Aguja hallé las tierras más hermosas del mundo, muy pobladas"; impresionado de la belleza de sus paisajes, en una carta a los reyes de España denominó este lugar *Tierra de Gracia*.

Sin embargo, como advierte Daniel Vidart (2013) comentando este hecho –fuente de inspiración de este escrito-, desde la llegada de los conquistadores europeos no habrían dejado de multiplicarse las desgracias que fueron sufriendo las poblaciones aborígenes, la historia vendría a contradecir tal designación.

Una de las tantas des-gracias que han acontecido en el continente americano, sustentada asimismo por valoraciones etnocéntricas, ha sido la prohibición de las drogas a principios del siglo XX (Escohotado, 1994a, 1994b). En efecto, las drogas objeto de proscripción fueron asociadas en EEUU a conductas impropias de minorías extranjeras: el opio se asoció con su alegado efecto de ineficiencia a los chinos, la cocaína con el supuesto desenfreno sexual a los negros, y la marihuana con la denostada relajación y consiguiente rebeldía a los latinos -en particular los mejicanos-. Un antecedente de ello lo constituyó la descalificación de las plantas psicoactivas consumidas ritualmente por diversos pueblos aborígenes como "frutos diabólicos" (Ott, 1995). De acuerdo a la influencia de predicadores puritanos, que convencieron a las autoridades de la indudable nocividad del consumo de drogas psicoactivas, se impuso la tendencia prohibicionista. Sancionada en principio en EEUU, bajo el argumento de la extrema peligrosidad para la salud pública que conlleva el consumo de estas sustancias, la política de drogas fue rápidamente difundida en todo el mundo merced a diversas presiones de orden internacional (Hulsman, 1987).

Ha sido observado que una singularidad de la cuestión de las drogas está en el hecho de que es significativamente mayor la proporción de plantas psicoactivas en el Nuevo Mundo que con respecto a los demás continentes (Furst, 1980; Escohotado, 1994a; Schultes y Hofmann, 1993; Fericgla, 1998; Lynch, 2009). De acuerdo a la interpretación de Escohotado, antes que botánica la explicación es *étnica*: en tanto en este continente habrían deambulado libremente durante miles de años poblaciones cazadoras-recolectoras, el consumo y eventual cultivo de determinadas substancias visionarias no habría sufrido la proscripción que fomentan sociedades estratificadas. Se trata del punto neurálgico que atraviesa la problemática de las drogas en la actualidad,

el concerniente al estatus de una prohibición que, pasado prácticamente un siglo desde su implementación, se ha revelado como un rotundo fracaso.[1]

Es preciso asumir que el prohibicionismo no sólo ha fracasado, sino que ha creado todo un sistema de control basado en la sospecha, la arbitrariedad, la corrupción, etc. Por cuanto, señala Romaní, desde una perspectiva en verdad democrática es preciso reconocer y denunciar las disfunciones de la política vigente. Sugiere pues "redimensionar" los temas relacionados con drogas en términos que permitan su manejo por los miembros de los sectores sociales implicados. Se trata de identificar los problemas sociales de manera tal que sea posible discriminar las distintas variables en juego, y así estar en condiciones de actuar de un modo responsable y eficaz en cuanto a las soluciones que se propongan al respecto (Romaní 1999: 193).

Acusando recibo de la necesidad de un "cambio de paradigma" en lo que hace a las nocivas consecuencias de la vigencia actual de la política de drogas, van emergiendo determinadas medidas de raíz pragmática en diferentes lugares del mundo: habiendo sido Europa pionera al respecto –en primer lugar Holanda, después España y también Portugal–, las medidas de mayor alcance tienen en este momento histórico lugar en el continente americano. En primer lugar en el mismo escenario de origen de la política de rigor: así como más de veinte estados norteamericanos han legalizado el uso medicinal de marihuana, los de Washington y Colorado han hecho lo propio respecto a su consumo meramente recreativo. En segundo lugar, Uruguay constituye el primer país que legaliza expresamente el consumo de marihuana en términos generales, proponiendo una política de regularización que apunta precisamente a contrarrestar el poder del narcotráfico.

La tesis que aquí exponemos sostiene que esta política prohibicionista ha entrado en un punto de inflexión que, paradójicamente, tanto en el Norte como en el Sur, tiene a nuestro continente como protagonista. En este sentido, en tanto tales propuestas pioneras de legalización de la marihuana reconocen la licitud meramente *recreativa* de su consumo, implicando pues el *reconocimiento del derecho* a semejante actividad, interpretamos que constituyen medidas de profundo *sentido democrático*. Consideramos al respecto que no es casualidad que se hayan producido en nuestro continente, puesto que, según veremos, es aquí donde la democracia ha emergido en la modernidad en condiciones propicias para el respeto de las *libertades personales*, y su vigencia a lo largo de dos siglos atestigua la importancia asignada consecuentemente al *ejercicio del poder ciudadano*.

Poder democrático y política de drogas: la relevancia de la libertad personal

"El derecho a mascar o fumar una planta que crece silvestre en la naturaleza, como el cáñamo (marihuana), es previo y más básico que el derecho a votar"
Thomas Szasz

En tanto se reconoce que la prohibición de las drogas cercena arbitrariamente determinada libertad individual, la elemental libertad de *elegir* nuestro objeto de consumo, puede decirse que los impulsos a su resistencia efectiva responden a un ejercicio de

1. Formulaciones expresas de este fracaso pueden verse en De Rementería, 2009 y en Tenorio Tagle, 2010. Discusiones críticas de la política vigente pueden verse en AA.VV., 2003; Barriuso, 2003 y Henman, 2003.

poder substancialmente democrático. Esta singular modalidad de ejercicio de poder, que el movimiento cannábico ilustra de modo manifiesto y en sentido creciente en numerosos países -en primer lugar americanos, en segundo europeos-, consiste en la realización de acciones socialmente significativas que de algún modo llegan a intervenir en el desenvolvimiento del poder político.

Un dato significativo sobre la singularidad de la democracia en América es la poco conocida influencia de los aborígenes en la revolución independentista: en primer lugar, su notable valoración de la libertad personal y la igualdad social; en segundo lugar, el ejemplo de la Gran Liga Iroquesa en lo concerniente a la organización confederativa sancionada en la nueva constitución. Es sabido que, además de su gran estimación por el cáñamo, varios de los padres fundadores tenían asiduos contactos con nativos de la región, y gracias a ello lograron conocer en detalle determinados aspectos de sus particulares modos democráticos de organización política.[2] Otro dato significativo al respecto radica en que, a diferencia de lo sucedido en el Viejo Mundo, en nuestro continente los regímenes que fueron surgiendo tras las sucesivas declaraciones de independencia sólo contaban con una historia de pocos siglos de dependencia de las potencias respectivas. De allí que la construcción de estas nuevas naciones se desarrolló dentro de un contexto político-económico sumamente favorable al desenvolvimiento de las modalidades democráticas de ejercicio del poder.

Así como América se singulariza en su ecología por su gran proporción de sustancias psicoactivas, también puede decirse que se destaca en la historia moderna por la predominancia de regímenes democráticos en estos últimos tiempos. Viendo las cosas en perspectiva histórica, la tendencia actual pone de manifiesto una intención política compartida tanto por ideólogos de derecha como de izquierda, no sólo de reconocer sino de incluso de defender la vigencia del desenvolvimiento de las instituciones democráticas. Correlativamente se ha afianzado la significación de la *igualdad* en lo que hace a las relaciones sociales, al menos la de la mentada "igualdad ante la ley" que sancionan las modernas constituciones republicanas. Se podría hablar de cierta "toma de conciencia" histórica del valor y el sentido del ejercicio del poder democrático, y el cuestionamiento consiguiente de cualquier modalidad despótica de gobierno.

En tanto la actividad que efectiviza un aspecto clave del ejercicio del poder democrático es el sufragio universal, se desprende que un punto central de nuestro modo de vida es el reconocimiento de la importancia de los *derechos individuales*. Si bien toda sociedad resulta de la interrelación de diferentes grupos sociales, en la instancia democrática simbólicamente más significativa, la elección de nuestros representantes, de aquellos a quienes delegamos determinadas facultades del ejercicio del poder, todos los vínculos sociales se disuelven en la soledad de la urna (Lefort, 1990). Lo cual no viene sino a expresar el reconocimiento del valor fundamental de la individualidad personal, de las facultades de todos y cada uno de los ciudadanos competentes de *elegir libremente* –no menos que responsablemente- a quienes nos representarán en el ejercicio del poder político.

En suma, en tanto es inherente a la vida democrática el reconocimiento del valor incuestionable de la libertad personal, la prohibición dictaminada por las autoridades de determinadas conductas en principio de incumbencia exclusivamente individual se revela como un despropósito (Szasz, 1993). Así lo puso en evidencia la célebre Ley Seca, derogada después de una década y media de efectos colaterales netamente desas-

2. Véase al respecto Grinde, 1977, Johansen, 1982, Mander, 1984, Cuéllar Barandarián, 2013.

trosos -en especial en lo relativo a la emergencia de un nivel impresionante de crimen organizado-. Sin embargo, la lección dada por el alcohol no fue aprendida respecto a otras drogas, y en particular la marihuana fue prohibida en EEUU poco después de abolida la Ley Seca, impulsándose desde allí su proscripción en todo el mundo.

Principios de liberalismo: consentimiento libre en el origen de la sociedad política

Los primeros liberales radicales fueron los *Levellers* en el siglo XVII, cuya orientación filosófica se correspondería a grandes rasgos con la elaborada posteriormente por John Locke. Destacando la significación del *consentimiento de hombres libres* para constituir una sociedad propiamente política, Locke sostuvo la primacía de los derechos naturales de cada individuo sobre su persona y su propiedad, quedando el gobierno limitado a defender esos derechos. En el segundo de sus *Dos Tratados sobre el Gobierno*, que data de 1689, declara enfáticamente:

> "Así, aquello que da origen y constituye realmente el origen de una sociedad política no es sino el consentimiento de un cierto número de hombres libres, capaces de formar una mayoría para unirse e incorporarse a dicha sociedad. Y es así, solamente así, como pudo darse inicio a un gobierno legítimo en el mundo" (Locke 1973: 106).

Es interesante tener en cuenta que, ante la percepción del carácter inédito de semejante afirmación en aquella época, Locke atiende dos posibles objeciones: una acerca de que "no hay ejemplos" en la historia de un conjunto de personas independientes e iguales que hayan establecido un gobierno de esa manera; la otra, que pone en evidencia la mentalidad predominante en aquel entonces, que ello es imposible porque, "habiendo nacido todos [los hombres] bajo un gobierno dado, están sometidos a él y no son libres de dar comienzo a otro" (Locke, 1973: 106). Observa Locke que por no haber tenido noticias de que los hombres hayan vivido en "Estado de Naturaleza" no significa que no lo hayan hecho: la escritura surge en pueblos con una sociedad civil de cierta continuidad histórica. Citando a José de Acosta, informa acerca de que "en muchas partes de América no había gobierno en absoluto" (Locke, 1973: 107). Cuestionando entonces la supuesta universalidad del gobierno unipersonal, observa con notable precisión etnográfica:

> "Por eso vemos que en América, que sigue siendo un ejemplo de lo que eran las edades primitivas en Asia y Europa, cuando los habitantes eran escasos para la extensión del país, y el deseo de poseer el dinero no tentaba a los hombres a agrandar sus posesiones territoriales o a competir para extenderlas, los reyes indígenas son poco más que generales de sus ejércitos, y aunque su mando es absoluto en la guerra, en su hogar y en tiempo de paz ejercen escaso poder y su soberanía es limitada" (Locke, 1973: 108-109).

Aquí Locke se refiere al carácter definitorio del liderazgo primitivo, de acuerdo al cual, más que ejercer un poder efectivo sobre los demás, el líder detenta mero prestigio (Clastres, 1978, 1986). Prestigio que a su vez se funda en determinadas habilidades: elocuencia, conciliación, y, significativamente, generosidad. Si bien en ocasiones guerreras el líder asumía un rol de mando, y por ende era obedecido por sus seguidores –cuando había consenso sobre la oportunidad de la expedición-, el resto del tiempo su poder se limitaba a aconsejar y acaso persuadir, pero nunca podía ordenar –so pena no sólo de ser "desobedecido", sino quizás burlado y en caso extremo o bien abandonado o acaso destituido-. Advierte al respecto Locke: "Ellos jamás soñaron en una monarquía de derecho

divino, de la cual nunca se oyó hablar en la Humanidad hasta que nos fue revelada por la teología en este último tiempo […] Esto debe ser bastante para demostrar –si tenemos alguna noción de historia- que hay razones para concluir en que el origen pacífico de un gobierno reside en el consentimiento del pueblo" (Locke, 1973: 109). Ecos de su pensamiento se hallan en las siguientes palabras de la Declaración de la Independencia:

Si bien las obras de Locke eran ampliamente conocidas en las colonias, se ha observado empero que su filosofía abstracta no parece haber tenido una influencia directa de magnitud sobre la motivación efectiva de la acción revolucionaria. Esta última habría provenido más bien de escritos populares, publicaciones que aplicaban tales ideas abstractas a problemas concretos de gobierno -como las célebres *Cartas de Catón*, que se reprodujeron varias veces en las colonias (Rothbard, 2006). Así como, según veremos, habría habido una influencia convergente de las modalidades indígenas de práctica política en general y de la singularidad confederativa de la Gran Liga Iroquesa en particular.

Es menester reconocer que la revolución norteamericana constituyó no sólo el primer intento exitoso para liberarse del yugo de la dominación imperial inglesa sino, más relevante aún, el primer acontecimiento en la historia moderna en que se impusieron a los nuevos gobiernos limitaciones y restricciones materializadas en una constitución, y en especial, declaraciones de derechos.

De acuerdo a Bernard Bailyn (1973) los revolucionarios estadounidenses lograron concretar de manera repentina el programa que habían planteado los opositores ingleses de la monarquía. Mientras estos últimos habían confrontado contra la complacencia social y el orden político con mucho esfuerzo por cumplir sus sueños, conducidos por las mismas aspiraciones pero viviendo en una sociedad ya moderna y políticamente liberada, los estadounidenses pudieron plasmar esas ideas en acciones. Al respecto, en su célebre obra *La democracia en América*, publicada entre 1835 y 1840, observó por su parte Alexis de Tocqueville: "La suerte de los norteamericanos es singular: han tomado de la aristocracia de Inglaterra la idea de los derechos individuales y el gusto de las libertades locales, y han podido conservar lo uno y lo otro, por no haber tenido aristocracia que combatir" (Tocqueville, 1984: 167).

En consecuencia, si bien el pensamiento liberal clásico tuvo su origen en Inglaterra, en tanto las colonias americanas no se hallaban sujetas al monopolio feudal de la tierra y a la casta aristocrática gobernante afianzados en Europa, fue allí donde alcanzó su puesta en práctica más consistente y radical. En las colonias americanas el liberalismo tuvo más apoyo popular y enfrentó una resistencia institucional mucho menos arraigada que la que encontró en su lugar de origen. Más aun, al estar geográficamente aislados, los americanos no debieron preocuparse por ejércitos invasores de gobiernos contrarrevolucionarios vecinos, como por ejemplo ocurría en Francia (Rothbard, 2006: 17).

La singularidad americana: el derecho al consumo recreativo de marihuana

"El mayor favor que puede hacerse a cualquier país es añadir una planta útil a su cultura."
Thomas Jefferson, *Notas sobre Virginia*

La tesis aquí propuesta sostiene que en lo que hace al "destino" que parece estar teniendo la política de drogas, así como fue determinante en cuanto a su origen –no menos que a su difusión y mantenimiento en el resto del mundo-, el continente americano también

lo viene a ser a su vez en sentido contrario, vale decir, en lo concerniente a su decidida *crítica* y *resistencia*. En tanto la política prohibicionista cercena efectivamente derechos individuales básicos, puede decirse que, en razón del peso relativo que el desempeño que el modo de vida democrático tiene en nuestro continente, una significativa proporción de la población ha incurrido en un inédito grado de "desobediencia civil". Ante la puesta en evidencia del notorio fracaso de la política de rigor –que suma a las presiones de los ciudadanos la propagación prácticamente imparable del narcotráfico-, las mismas autoridades están por fin promoviendo cambios efectivos al respecto.

La sustancia paradigmática en este sentido es por supuesto la *marihuana*, sin dudas la droga psicoactiva sobre la que existen razones más que suficientes para impugnar su prohibición;[3] correspondientemente, son paradigmáticas las autoridades americanas de los estados de Washington y Colorado en EEUU, así como de Uruguay a nivel nacional. Viene al caso precisar que, si bien en Europa también se han dado autorizaciones legales orientadas a atender el consumo de marihuana para fines recreativos -tanto en los célebres *coffee-shops* holandeses como en diversos clubes de cultivo, en especial en España, sobre todo en Euskadi y Cataluña-, la ambigüedad de las respectivas legislaciones nos refiere a medidas que, oscilando entre el permiso y la represión, no alcanzan el umbral de un efectivo reconocimiento de las libertades y derechos en cuestión. Los *coffe-shops*, por ejemplo, criticados por promover el indeseado "turismo cannábico" –que a su vez promueve bienvenidos gastos turísticos en general-, padecen la irregular situación de tener autorización legal de vender marihuana, mas no de comprarla ni de cultivarla…

Por otra parte, si bien los clubes de cultivo españoles están habilitados incluso para la venta, en tanto la tenencia sigue prohibida en la vía pública, quienes compran allí pueden llegar a tener problemas con la policía al salir. Además, estos clubes son continuamente hostigados por las autoridades, habiendo debido cerrar varios de ellos por constantes presiones –así como enfrentar cargos penales algunos de sus miembros-. También merece mencionarse el caso de Portugal, cuya política de descriminalización del consumo de marihuana, después de varios años de implementación, ha demostrado la ausencia de un aparejado aumento de daños, como sus críticos pronosticaban. De allí que estas medidas, más propias de un espíritu de despenalización que de una efectiva legalización, no vienen a constituir sino casos excepcionales que "confirman la regla", que no es otra que la vigencia de la prohibición en su sentido amplio.

Por el contrario, en tanto se trata de los primeros casos en donde se ha procedido a legalizar expresamente el consumo *recreativo* de cannabis, los referidos estados americanos constituyen pues referentes insoslayables de un real *cambio de paradigma* respecto a la política de drogas. Frente a la autorización de uso de marihuana para fines medicinales, vigente desde hace varios años en algunos estados norteamericanos (Grinspoon y Bakalar, 1997), así como en otros países, principalmente europeos; frente a la autorización de otras drogas para fines religiosos –peyote en el Norte y ayahuasca en el Sur (Fericgla, 1998)-; el reconocimiento de la licitud del consumo recreativo de cannabis sienta las bases para el ejercicio de un *derecho personal* hasta ahora vedado. No se trata de ninguna utilidad manifiesta proveniente de la ingesta de tal sustancia, sino simplemente de la simple toma de decisión de ejercer una *libertad* básica, como es la de consumir lo que uno quiera –así como, en casos cada vez más frecuentes, consumir los frutos del propio trabajo –o más precisamente, las *flores*-; se asume pues la propia libertad al respecto aun cuando ello implique un riesgo, e incluso aunque implicare un "daño".

3. Entre tantas obras dedicadas al cannabis, cabe destacar la de Antonio Escohotado (1997).

He aquí el punto neurálgico de la cuestión: aun cuando el consumo de drogas psicoactivas sea diagnosticado como una "enfermedad" –que no necesariamente lo es, no al menos para quienes no sucumben a la "drogadicción"-, sancionar al consumidor no hace otra cosa que adicionar un –supuesto- mal a otro. En tanto al yugo de la sustancia se le añade la pena impuesta por el juez –sea un tratamiento "obligatorio" de rehabilitación o concretamente la prisión-, se sanciona un *doble castigo* (Hügel, 1997; Lynch, 2007). En el mismo sentido se ha planteado: "Aceptando los dogmáticos penales que quien ingiere drogas es un enfermo, ¿por qué la ley los victimiza como delincuentes?" (Neuman, 1991: 23).

Una cuestión clave en lo concerniente a la problemática del consumo de drogas es la *ausencia de un daño efectivo hacia un tercero*. Se ha preguntado ante qué clase de "crimen" estamos en que el victimario y la víctima coinciden en la misma persona (Garapon, 1994). De allí el cuestionamiento del carácter *penal* de la sanción que pesa sobre los consumidores (Husack, 2001). Reconociendo la existencia de riesgos personales en el consumo de substancias psicoactivas que alteran la conciencia, incluso de enfermedad en casos específicos, el hecho de que no exista en principio un daño hacia otra persona conlleva que la prohibición del caso, así como se justifica en aras a una pretendida noción de "salud pública", se funda en una actitud de *protección* de las autoridades sobre la población. Se trata pues de una expresión de un Estado en verdad *tutelar*. Esta prohibición, operada en sentido político moderno en regímenes formalmente democráticos, obedece a la lógica medieval de la sagrada autoridad de raigambre religiosa. Se trata de una falta frente a los detentadores del poder y del saber, la Iglesia entonces, el Estado ahora (Szasz, 1981).

Sin embargo, es importante tener en cuenta que la mayoría de los jueces no sanciona efectivamente a la mayor parte de los detenidos por tenencia para consumo personal.[4] Puede pensarse que, ante la evidente *injusticia* de condenar a una persona por semejante proceder –acaso un vicio, quizás un "delito abstracto", mas en absoluto concreto en cuanto no se produce un daño hacia un tercero-, los jueces en cuestión *no aplican la ley* tal como está prescrito (Lynch, 2013). En consonancia con ello, diversas sentencias dictadas al respecto en Argentina han señalado la *inconstitucionalidad* del artículo 14 de la Ley 23.737, puesto que al sancionar penalmente un consumo meramente personal de cualquiera de las drogas prohibidas, contraviene pues lo dictado por el artículo 19 de la Constitución Nacional, aquel que sostiene que los magistrados no deben intervenir en aquellos asuntos que son exclusiva incumbencia individual (Neuman, 1991).

En tanto tales jueces actúan entonces "tal como lo habría hecho el legislador", puede decirse que se produce en consecuencia una intromisión entre los poderes del Estado, en este caso del judicial en el legislativo. De acuerdo al análisis de Giorgio Agamben (2005), esta situación de *anomalía jurídica* es característica del "estado de excepción" que, al decir de Walter Benjamin, se ha convertido en la regla en las sociedades democráticas modernas. Estos "poderes especiales" que se arrogan las autoridades se materializa de dos modos en la política de drogas: en primer lugar en cuanto a la discriminación que sufre la población en general respecto a una libertad elemental como es la decisión acerca de elegir o no tal objeto de consumo; en segundo

---

4. Para el caso de Argentina véase Niño, 2000 y Corda y Frish, 2008; para el caso de Francia véase Sorman, 1994. En su expreso reconocimiento de la menor peligrosidad de la marihuana respecto al tabaco y al alcohol, el propio presidente de EEUU Barack Obama ha sostenido al respecto: "Para una sociedad es importante evitar una situación en la que gran parte de la población haya en un momento determinado violado la ley y sólo una pequeña porción de ella sea castigada".

lugar en lo relativo a la discriminación específica que, suerte de reflejo especular de las raíces racistas de los fundamentos de la política en cuestión, sufren los detenidos y en especial los concretamente condenados: miembros de los sectores más marginales y en especial de tez oscura (Lynch, 2010).[5]

Se ha sostenido que la prohibición, nacida en EEUU e impuesta con la colaboración de varias potencias europeas al resto del mundo –Alemania e Inglaterra entre ellas-, en correspondencia con sus asunciones etnocéntricas (Lynch, 2008), se ha constituido en un vehículo de *neo-colonización* (Hulsman 1988; Sorman, 1993). Más aún, en tanto puede a su vez decirse que este dominio internacional constituye un patrón de poder capitalista basado en una clasificación racial/étnica de la población, la política de drogas es la expresión de un caso de "colonialidad" del poder –y del saber- (Quijano, 1991; Lynch, 2012). Se trata de una imposición que, promovida desde Washington, no sólo ha sido acatada por los gobiernos nacionales de prácticamente todos los países –expresión pues de "colonialismo interno"-, sino que ha sido inculcada al sentido común de la población general en términos de una efectiva demonización de las sustancias prohibidas, estigmatizadas bajo la rúbrica "la droga". Y ha sido América Latina el objeto principal de dominación al respecto, como lo ilustró Colombia hace varias décadas (Vargas Meza, 1995; Tokatlián, 2000), como lo hacen en la actualidad México y América Central.

Sin embargo, ante la presión de una significativa proporción de la población –así como del reconocimiento del fracaso en la "guerra" que se le ha declarado a las mismas drogas-, autoridades gubernamentales de diferentes países vienen discutiendo propuestas de liberalización, en particular de la marihuana. Y ello sucede tanto en el Norte como en el Sur, siendo el movimiento cannábico sumamente activo y poderoso en el mismo lugar de origen de la prohibición –emblemático ha sido el caso californiano, ahora algo rezagado-.[6]

Democracia, pluralismo y respeto de las minorías

Colorado, Washington y Uruguay, pues, han sentando un precedente que difícilmente no sea imitado por otros estados. Después de todo, la evidencia empírica y científica disponible sobre el consumo de cannabis no deja ninguna duda al respecto sobre la baja proporción de sus eventuales riesgos. Lo que lleva a predecir que, ante la disponibilidad de conocimiento fidedigno para cualquier interesado en el tema sobre las condiciones reales de sus efectos, así como ante las manifiestas consecuencias negativas de la prohibición –en primer lugar la emergencia de un nivel inaudito de crimen organizado que caracteriza al narcotráfico-, la opinión pública se irá convenciendo del beneficio de liberalizar el acceso a su consumo. Realmente notable es advertir que, si nos atenemos a datos objetivos, la peligrosidad del lícito alcohol es mucho mayor que la de la denostada marihuana –lo mismo puede decirse respecto a otra sustancia en su momento también prohibida y desde hace siglos objeto de consumo corriente en todo el mundo como lo es el tabaco-.

5. Otro aspecto de esta excepcionalidad corresponde a lo sugerido desde Washington y puesto en práctica en México -y está siendo objeto de estudio en Argentina-: el empleo del ejército en la designada "guerra contra el narcotráfico". Aquí la metáfora bélica que caracteriza el estado de excepción adquiere visos de literalidad.

6. En 1996, por una iniciativa promovida por particulares, en un referéndum popular, frente a las 600.000 que eran necesarias, votaron a favor de la utilización medicinal del cannabis en California 880.000 personas.

Si bien numerosas figuras notables de varios países se han pronunciado a favor de la legalización de la marihuana en Latinoamérica –en especial varios ex presidentes-, ha sido Uruguay la primera nación en sancionar una ley efectiva al respecto. Es interesante notar que ello se ha realizado a pesar de contar, según las encuestas, con el rechazo de más del 60% de la población. Aunque la voluntad popular de tal "mayoría absoluta" mantenga su oposición a terminar con la prohibición de esta droga, en tanto los legisladores han estudiado a fondo y discutido abiertamente los puntos a favor y en contra de la medida, está claro que disponen de una legítima autoridad democrática para sancionar a favor de la minoría en cuestión. Ello se debe a su vez a la puesta en evidencia de la falsedad de muchas de las argumentaciones esgrimidas en aras a fundamentar la proscripción, y por ende de la puesta al descubierto de la inexistencia de muchos de los peligros denunciados al respecto.

Después de todo, la delegación del poder implica el compromiso a atenerse a lo dictaminado por las autoridades electas, aunque, como en nuestro caso, el reconocimiento de determinados derechos por parte de algunas minorías no sea aceptado por el resto de la población –alegando pretendidos daños que lejos están de haber sido comprobados por estudios serios dedicados al tema; por el contrario, desde hace más de un siglo todos los estudios encargados por las mismas autoridades gubernamentales de varios países, incluyendo Inglaterra, EEUU, Francia, Holanda, etc., han coincidido en el margen notablemente bajo de los riesgos de un consumo inmoderado de marihuana, en especial en comparación con los del alcohol y el tabaco-.

De acuerdo a Lefort, la democracia representativa se establece una vez que se han extraído las consecuencias de lo que llama la *desincorporación* del poder, esto es, la des-imbricación de las esferas del saber, la ley y el poder. En virtud de los principios de *alternancia* –subrayado por Aristóteles como esencial al gobierno democrático- y de *representación*, se constituye un "lugar vacío" de poder, el que es detentado periódicamente por quienes son electos mediante el sufragio universal. De allí que el ejercicio del poder depende de la competencia entre los partidos políticos por un lado, así como de aquella competencia estrictamente definida que confiere legitimidad a los conflictos que operan en la sociedad y les provee el marco simbólico que impide que degeneren en guerra civil (Lefort, 1993). En términos de Norberto Bobbio se trata del proceso de "democratización de lo social", puesto de relieve como el complemento indispensable de la "democratización de la política"; tal proceso implica el indispensable *pluralismo* que debe caracterizar a todo régimen representativo, donde el necesario consenso inherente al modo democrático de vida no ahogue un genuino *disenso* de determinados sectores de la población. (Bobbio 1985: 48)

Destacando la creación de un "escenario" político, Lefort sostiene que la democracia representativa es el sistema en el que los *representantes* participan de la autoridad política *en lugar de* los ciudadanos que los designaron, lo que brinda una visibilidad relativa a la sociedad en su conjunto. Subraya que un aspecto fundamental de la representación democrática, al separar a los representantes de sus electores, es delimitar "un espacio en el cual se supone que el debate no tiene otro fin que desprender el interés general de los intereses particulares, aun cuando estos, de tal o cual categoría social, sean objeto de controversia" (Lefort 1993: 136). En tal sentido, la delegación de poder de los representados a los representantes dispone un espacio que otorga una libertad para juzgar que, en principio, los habilita a *oponerse* a las opiniones de los electores. Dicho principio les prescribe incluso ejercer, de ser necesario, un papel *pedagógico*.

No deja de ser relevante tener en cuenta que el impulso del proyecto uruguayo fue dado por el presidente del país, José Mujica –insólito caso de un jefe de Estado que predica y practica la filosofía epicúrea-. Subrayando las cualidades *negativas* del consumo de marihuana, Mujica fundamenta su propuesta en motivos netamente *pragmáticos*: en tanto se ha constatado el fracaso de la lucha contra el narcotráfico, se pretende disminuirlo simplemente ofreciendo a los consumidores la posibilidad de adquirir el producto de fuentes estatales –no menos que ofreciendo su atención terapéutica para terminar con semejante vicio malsano-. Empero, más allá de cuestiones estratégicas y terapéuticas, la aceptación del cultivo particular y de la creación de clubes sociales, a pesar del control estatal que implica el registro de sus respectivos actores en la nueva dependencia fundada a tal efecto, no deja de implicar a su vez el reconocimiento de la licitud de las mismas, es decir, el *reconocimiento del derecho* a cultivar y consumir marihuana libremente.[7]

La Tierra de Gracia americana: el don de la democracia y de las drogas

"Torno a mi propósito referente a la Tierra de Gracia, al río y lago que allí hallé, tan grande que más se le puede llamar mar que lago (...). Y digo que si este río no procede del Paraíso Terrenal, viene y procede de tierra infinita, del Continente Austral, del cual hasta ahora no se ha tenido noticia; mas yo muy asentado tengo en mi ánima que allí dije, en Tierra de Gracia, se halla el Paraíso Terrenal"
Cristóbal Colón, *Diario de su Tercer Viaje*

Nuestro continente ha estado históricamente asociado a notables equívocos, errores expresos algunos, que han tenido como consecuencia notables injusticias, tanto sociales como personales –esta última referida en particular a su "descubridor", quien no sólo murió en la pobreza y sin el debido reconocimiento de su hazaña, sino incluso sin llegar a saber que, lejos de haber estado "en los alrededores de Cypango", había dado a conocer abiertamente la existencia de un nuevo mundo. De allí que, en su intención de llegar a las Indias Orientales, legó el nombre de "indios" a los habitantes de estas tierras. Ahora bien, de acuerdo a Guillermo Bonfil Batalla (1972), en tanto la palabra *indio* es una "categoría de la situación colonial", resulta explicativa de la notoria *desigualdad* que se instaló con la conquista y colonización. Su condición problemática se corresponde con la propia del vocablo "droga" –que, en su análogo sentido discriminante, puede decirse que viene a ser una suerte de proyección histórica suya-: ambas categorías engloban en un solo término una gran diversidad de poblaciones/substancias, uniformizándolas en paralelo a su estigmatización, siendo semejante afán reduccionista-segregacionista funcional al dominio/control de aquellos subsumidos bajo tan equívocos términos.

Una gracia, en su sentido teológico, es un *don* brindado por Dios a una persona. En sentido político significó en tiempos de las monarquías absolutas la *concesión* que el rey hacía ante determinada cuestión. Sin embargo, la "gracia americana" a la que nos estamos refiriendo, lejos de ser dada desde arriba por Su Majestad, es por el contrario obtenida desde abajo por la *lucha democrática* de cierta humanidad, esto es,

7. Aunque es preciso reconocer que se trata de una "libertad" estrictamente medida: se permiten tener hasta seis plantas por persona, así como comprar 40 gramos por mes. Un aliciente es que se trata de una medida mayor que la autorizada en Colorado, donde sólo se permiten comprar 28 gramos.

en la lucha por el reconocimiento efectivo del derecho al consumo y producción de determinada substancia.

Hacia el final de su examen de la democracia americana, Tocqueville (1984) expresó su temor de que, interesados básicamente en sus asuntos particulares en detrimento de su autogobierno, los ciudadanos podrían llegar a delegar tal cuota de poder en la dirigencia que diera lugar a una suerte de "despotismo blando", esto es, a la consolidación de un gran *poder tutelar* por parte de las autoridades estatales, sobre el que las personas tendrían escaso control –así como tendría creciente control sobre ellas-. Según Charles Taylor (1994), esta tendencia es en realidad una expresión de la primacía de la razón instrumental en nuestra vida social, una de las fuentes según su parecer del "malestar de la modernidad". En este sentido, más que el despotismo surgido de la falta de participación política de los ciudadanos, el peligro lo constituiría la *fragmentación social*, es decir, la incapacidad creciente de un pueblo de proponerse objetivos comunes y llevarlos a cabo.

Advierte empero Taylor que un objetivo común que sigue siendo intensamente compartido, aún cuando otros se han atrofiado, es precisamente la organización de la sociedad *en defensa de sus derechos*. Sostiene al respecto que la única forma de contrarrestar la tendencia al atomismo y el instrumentalismo consiste en la formación de un propósito democrático común: "Una política de resistencia significa una política de formación política de voluntades… un intento serio de comprometernos en la lucha cultural de nuestro tiempo requiere promover una política destinada a dotarse de poder democrático" (Taylor: 1994: 143). Se trata de la "democratización de lo social" destacada por Bobbio (1986), o bien de la "socialización del poder" propuesta por Quijano (1991). Pues bien, precisamente ello es lo que ha promovido el movimiento cannábico, a través del cual se han generado en numerosos países, especialmente americanos, una gran cantidad y variedad de asociaciones de consumidores y cultivadores que militan activamente en pro de sus derechos vedados.

Si democracia es el poder del pueblo, droga es el poder de la naturaleza, el extraordinario poder de la materia sobre el espíritu. Estas substancias psicoactivas eran consideradas "plantas de los dioses", plantas sagradas en virtud de propiciar el contacto con las divinidades (Schultes y Hofmann, 1998). En tal sentido se ha propuesto reemplazar la equívoca denominación "alucinógena" por *enteogénica*, esto es, que suscita lo divino en nuestro interior (Wasson y otros, 1987). En términos de la teología católica se trataría de auténticos *sacramentos*, de aquellos productos que constituyen el vehículo de la "gracia santificante" que Dios nos participa a fin de que nos sobreelevemos de nuestra humana condición. En tanto las drogas psicoactivas constituyen a su vez objetos materiales que influyen en el ánimo personal, cuestionan el dualismo cartesiano que distingue netamente una sustancia extensa de una sustancia pensante, el cuerpo del alma, y lo hacen invirtiendo la jerarquía que se le ha asignado al espíritu sobre la materia (Escohotado, 1994a).

Que las drogas constituyan un "don" -una gracia natural-, lo expresa a su vez su ambivalente homóloga significación: se trata en ambos casos de un regalo/remedio *tanto como* de un veneno. Su efecto benéfico o tóxico depende pues de la *dosis* administrada. Esta ambivalencia fundamental pone en cuestión la concepción dominante de la droga que ha divulgado el discurso oficial en términos linealmente naturalistas. En consonancia con los procedimientos explicativos de las ciencias exactas, se piensa que cada droga tiene su propio "efecto", estando su "causa" alojada en los principios activos de la sustancia. Se olvida así que se trata en verdad de sustancias *psico*-activas,

por lo que, sucumbiendo a la lógica causal objetiva, se descuida por completo el aspecto *subjetivo* implicado.

Destacando la singularidad *dialéctica* de la *relación entre el sujeto y la sustancia*, desde el psicoanálisis se ha advertido que la lectura médica hegemónica, diagnosticando la enfermedad de la drogadicción por el mero consumo, asume los presupuestos positivistas de la causalidad lineal (Vera Ocampo, 1989; Le Poulichet, 1991). Se evacúa así la cuestión del sujeto, quien queda reducido a la condición puramente pasiva de "paciente", de aquel ser enfermo que, en su dependencia obsesiva por drogarse, habría socavado su misma libertad personal. Sin embargo, al conceder todo el "poder" a la sustancia y suponer la correlativa debilidad de sus consumidores, desde esta perspectiva lo que se hace es quitar la propia *responsabilidad* a los sujetos en cuestión. Bien entendida, la única *libertad* posible es la *decidida* por la persona, la *elección de consumir o no* una droga, no la que provean las autoridades por medio de sus propuestas de rehabilitación –salvo por supuesto que uno reconozca un malestar y acepte semejante diagnóstico y condiciones de tratamiento-.

En fin, si hay un sentido en que América es Tierra de Gracia, además de la belleza de sus paisajes y la salud de sus pobladores originarios destacadas por Colón –así como por tantos otros-; además de su alta proporción de plantas con propiedades psicoactivas –drogas pues naturales-; es en el de haber brindado el primer ejemplo del establecimiento moderno de una sociedad política democrática. Y ha sido justamente en estos parajes donde, debido a la presión social ejercida por una significativa proporción de la ciudadanía, ha sido declarada por primera vez la legalidad de la más emblemática de las drogas prohibidas, sentando así las bases para la reversión de una política en verdad desgraciada.

Bibliografía

AA.VV. 2003. *Las drogas, entre el fracaso y los daños de la prohibición*. Inchaurraga, S. (Comp.), Ceads-Unr / Arda.

Agamben, Giorgio 2005 *Estado de Excepción. Homo Sacer, II, I*, A. Hidalgo Ed., Bs. As.

Aristóteles 1937 *Política*. Medina y Navarro, Madrid.

Barriuso Alonso, Martín 2003 "La prohibición de drogas, del tabú moral a la desobediencia civil". Disponible en: Http://Www.Mamacoca.Org/Fsmt_Sept_2003/

Bailyn, Bernard 1973 "Los temas centrales de la Revolución Estadounidense: una interpretación". En S. Kurtz y J. Hutson (eds.) Ensayos sobre la Revolución Estadounidense. Chapel Hill, N.C., North Carolina University Press, pp. 26-27.

Bobbio, Norberto 1986 *El futuro de la democracia*. Plaza Janés, Bs. As.

Bonfil Batalla, Guillermo 1972 "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial". En *Anales de Antropología*, UNAM, 9: 105-124.

Clastres, Pierre 1978 *La sociedad contra el Estado*. Monte Ávila, Caracas.

Clastres, Pierre 1986 *Investigaciones en Antropología Política*. Gedisa, Barcelona

Corda, Alejandro y Pablo Frisch, 2008 "Introducción a un análisis de la aplicación de la Ley de Drogas Nº 27.737 en Ciudad Autónoma de Bs. As. y Provincia de Bs As. entre los años 1996 y 2007", *IX Congreso de Sociología Jurídica*, Rosario, 13/15 de Noviembre.

Cuéllar-Barandarián, Guillermo 2013 "Haudenosaunee: Los principios indígenas de la democracia". *Ciencia, Cultura y Sociedad*, Vol. 1, Nro. 1, El Salvador.

De Rementería, Iban 2009 "La guerra de las drogas: cien años de crueldad y fracasos sanitarios". En *Nueva Socidad*, Nº 222, Bs. As.

Escohotado, Antonio 1994a *Historia de la Drogas*, *Vol. 1*, Alianza, Madrid.

Escohotado, Antonio 1994b *Las drogas. De los orígenes a la prohibición*. Alianza, Madrid.

Escohotado, Antonio 1997 *La cuestión del cáñamo*. Anagrama, Madrid.

Fericgla, Josep M. 1998 "El peyote y la ayahuasca en las nuevas religiones mistéricas americanas". En *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidades populares*, Espina Ángel ed., Salamanca, pp. 325-347.

Furst, Peter 1980 *Alucinógenos y cultura*. F.C.E., México.

Garapon, Antoine 1994 "El toxicómano y la justicia: ¿cómo restaurar al sujeto de derecho?". En *Individuos bajo influencia. Drogas, alcoholes, medicamentos*, A. Ehrenberg Comp., Nueva Visión, Bs. As.

Grinde, Donald 1977 *The Iroquois and the Founding of the American Nation*. San Francisco, The Indian Historian Press.

Grinspoon, Lester & James B. Bakalar 1997 *Marihuana. La medicina prohibida*. Paidós, Barcelona.

Henman, Anthony 2003 "¿Guerra a la coca o paz con la coca?" *Foro Social Temático*. Cartagena De Indias. Disponible en: Http://Www.Mamacoca.Org/Fsmt_Sept_2003/

Hügel, Carlos Rodolfo 1997 *La política de drogas y el paradigma de enfermedad*. Depalma, Bs. As.

Hulsman, Luck 1987 "La política de las drogas: fuente de problemas y vehículo de colonización y represión". En *Nuevo Foro Penal*, Nº 35, Enero/Marzo, Ed. Temis, Bogotá.

Husak, Douglas 2001 *Drogas y Derechos*. Fondo de Cultura Económica, México.

Johansen, Bruce 1982 *Forgotten Founders: How the American Indian Helped Shape Democracy.* Ipswich, Mass.: Gambit.

Le Poulichet, Sylvie 1997 *Toxicomanías y psicoanálisis. Las narcosis del deseo*. Amorrortu, Bs. As.

Lefort, Claude 1990 *La invención democrática*. Nueva Visión, Bs. As.

Lefort, Claude 1993 "Democracia y representación". En *La sociedad contra la política*. Altamira/Nordan-Comunidad, Bs. As./Montevideo.

Locke, John, 1973 "Dos tratados sobre el gobierno". En *El derecho a la rebelión*, La Bastilla, Bs. As. 1° edición: 1690.

Lynch, Fernando 2007 "Ponderación antropológica de las concepciones de salud y enfermedad en relación al consumo de drogas". *VII Jornadas de debate interdisciplinario en salud y población*, Instituto Gino Germani, Facultad De Ciencias Sociales, Universidad De Buenos Aires, 8/10 De Agosto, Bs. As.

Lynch, Fernando 2008 "El sustrato étnico de la política de drogas. Fundamentos interculturales y consecuencias sociales de una discriminación médico/jurídica". En *Runa. Archivo de las Ciencias del Hombre*. Nº 28, pp. 141-168.

Lynch, Fernando 2009 "El 'Nuevo Mundo' de lo sagrado. Una consideración antropológica sobre la religiosidad enteogénica americana actual". En *Revista de Estudios Sociales Comparativos*, Vol. 2, No. 2, Pp. 208-237, Universidad De Cauca.

Lynch, Fernando 2010 "El 'estado de excepción' de la política de drogas. Un caso de desigualdad social por la suspensión del derecho". En *Perspectivas Metodológicas*, Año 10, Nº 10, pp. 91-106, Universidad Nacional de Lanús.

Lynch, Fernando, 2012 "La prohibición de las drogas: un caso de colonialidad del poder". En *Kula. Antropólogos del Atlántico Sur*, Bs. As.

Lynch, Fernando 2013 "Legislación del vicio: ¿vicio de la legislación? Una hermenéutica jurídica de la prohibición de las drogas". En *International Law. Revista Colombiana de Derecho Internacional*, N° 21, pp. 55-90, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.

Mander, Jerry 1994 *En ausencia de lo sagrado*. Cuatro Vientos, Santiago

Neuman, Elías 1991 *La legalización de las drogas*. Depalma, Bs. As.

Niño, Luis Fernando (2001) "Los muertos que vos matáis". En *Encrucijadas. Drogas Ilegales: Hipocresía y consumo*. Año 1, Nº 8, Bs. As.

Ott, Johnatan 1995 *La Inquisición Farmacrática*. Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona.

Quijano, Aníbal 1991 "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad". En *Perú Indígena*, Vol. 13, Nº 29, Pp. 11-29, Lima.

Romaní, Oriol 1999 *Las drogas. Sueños y razones*. Ariel, Barcelona.

Rothbard, Murray 2006 *Hacia una nueva libertad. El manifiesto libertario*. Grito Sagrado, Bs. As.

Schultes, Richard Evans & Hofmann, Albert 1993 *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. F.C.E., México.

Sorman, Guy 1993 *Esperando a los bárbaros. Sobre inmigrantes y drogadictos*. Emecé, Bs. As.

Szasz, Thomas 1981 *La teología de la medicina*. Tusquets, Barcelona.

Szasz, Thomas 1993 *Nuestro derecho a las drogas*. Anagrama, Barcelona.

Taylor, Charles 1994 *La ética de la autenticidad*. Paidós, Barcelona.

Tenorio Tagle, Fernando 2010 "Las políticas en torno a las drogas: una guerra inútil". En *Alegato*, Nº76, pp. 13-28, México.

Tocqueville, Alexis 1984 *La democracia en América*. F. C. E., México. 1° edición: primera parte: 1835; segunda parte: 1840.

Tokatlián, Juan Gabriel 2000 *Globalización, narcotráfico y violencia*. Norma, Bs. As.

Vargas Meza, Ricardo (comp.) 1995 *Drogas, poder y región en Colombia*. CINEP, Bogotá.

Vera Ocampo, Eduardo 1987 *Droga, psicoanálisis y toxicomanía*. Paidós, Bs. As.

Vidart, Daniel 2013 *Uruguayos: quiénes somos, cómo somos, dónde estamos*. B de Bolsillo, Montevideo.

Wasson, Robert G., Kramrish, Simon, Ott, Johnattan y Ruck Carl 1996 *La búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión*. F.C.E., México.



Sobre el velorio del angelito
Provincia de Corrientes y Sur de la Región Oriental del Paraguay

César Iván Bondar
Antropólogo Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Misiones, Argentina. Becario del CONICET.
cesarivanbondar@gmail.com

Enviado: 21/02/14 – Aprobado: 24/04/14

RESUMEN

Abordo parte de las prácticas funerarias vinculadas a los angelitos en la Provincia de Corrientes y el Sur de la Región Oriental del Paraguay que limita con la provincia referida. Recortamos para esta presentación la práctica del velorio del angelito. El trabajo de campo se ha realizado entre población de credo católico entre los años 2006 y 2013. Priorizamos el método etnográfico, las entrevistas en profundidad, observaciones con diferentes grados de participación, registros y diarios de campo. El análisis documental se ha centrado en fuentes de diversa procedencia (literatura, escritos folklóricos, históricos y especializados en la temática) principalmente en lengua guaraní, portugués y español. Las fuentes analizadas consideran que el velorio del angelito ya no se encuentra vigente, que ha desaparecido del entramado de prácticas funerarias vinculadas a los niños difuntos. Por nuestra parte damos cuenta, atendiendo al presente etnográfico, que éste sigue vigente; no cristalizado como las imágenes registradas hasta mediados de la década del 60 del siglo XX, pero sí manteniendo elementos significantes propios diferenciándose de los velorios de la muerte adulta.

Palabras clave: angelito, muerte, rito funerario.

ABSTRACT

We propose the approach on the part of practical funeral homes linked to the little angels in the province of Corrientes and the South of the Region East the Paraguay bordering with the province concerned. The practice in the wake of the little angel cut for this presentation. The field work done among population of Catholic creed between 2006 and 2013. We prioritize the ethnographic method, the in-depth interviews, observations with different degrees of participation, records, and journals of the field. The documentary analysis has focused on sources of diverse origin (literature, folklore, historical and specialized in the topic briefs) mainly in guarani language, portuguese, and spanish. The analyzed sources consider that the wake of the little angel is no longer current, that it has disappeared from practical funeral homes linked to the deceased children housing. For our part we realize, according to the ethnographic pres-

ent, that this remains in force; not crystallized as the images registered until the middle of the decade of the 60s of the 20th century, but maintaining significant elements distinguishing the adult death funeral.

Keywords: Little angel, death, funeral rite.

Introducción

Las consideraciones expuestas en este artículo circunscriben la problemática a población de Credo Católico, el recorte espacial se encuentra representado por la Provincia de Corrientes, República Argentina y el Sur de la Región Oriental de la República del Paraguay[1] que limita con la Provincia referida; definiendo al *corpus* de interés como una matriz compartida en planos de la religiosidad y espiritualidad fuertemente ligadas al catolicismo popular[2].

El archivo se construyó entre los años 2006 y 2013, atendiendo la descripción socio-histórica y al presente etnográfico, sobre la base de registros fotográficos y fílmicos digitales[3] puntualizando en espacios/lugares/prácticas/sujetos/roles, recuperando formas de sentir, pensar, percibir y jerarquizar el mundo de los actores. El proceso fue acompañado con la confección de diarios y notas de campo, análisis de fuentes literarias, folklóricas, artísticas, musicales y archivos de las familias entrevistadas[4].

En cuanto al uso de **términos en lengua guaraní** para la referencia a ciudades, pueblos o lugares, siguiendo los aportes de González Torres (2012), se conserva la forma tradicional de escritura del guaraní. Para las palabras que no identifiquen lugares, ciudades, pueblos o no sean citas textuales, se adopta la grafía establecida en el Primer Congreso de la Lengua Guaraní-Tupí reunido en Montevideo, Uruguay, en 1950. De allí data un alfabeto de acuerdo con la fonética internacional; por ejemplo: escritura tradicional *yahe'o* - nueva *jahe'o.*

La reunión danzante

> "…Las risas me abruman, no las comprendo y menos al sonar del acordeón que inicia un valseado, acompañado por una guitarra y que interrumpe mis pensamientos con el sonido de una música alegre que inunda la sala. Se hacen las parejas y comienza el

1. La región Oriental abarca el 39% del territorio nacional y alberga al 97,3% de la población, puntualizaremos en los Departamentos de Misiones, Ñeembucú, Itapúa, Alto Paraná, Caazapá, Paraguarí y Asunción.

2. Señala Dezorzique (en Renold, 2008) que la llamada *religiosidad* o *piedad popular* aparece casi siempre referida al catolicismo en la bibliografía antropológica. En el catolicismo la apropiación de lo popular es notablemente efectiva y lo ha sido a lo largo de la historia, a tal punto que podríamos hablar de una transformación efectiva de algunos dogmas.

Para referir a la religiosidad popular perfilamos las lecturas teniendo en cuenta lo expuesto en el Documento de Puebla de 1979 considerando que (…) [la religiosidad popular] se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. Ver. http://multimedios.org/docs/d000363/. (consultado el 15 de abril de 2012).

3. Los registros fotográficos y fílmicos del presente etnográfico fueron posibles gracias a la colaboración del Profesor Ramón Gabriel Aguirre. Cabe señalar que si bien en este artículo no se exponen imágenes las mismas han sido utilizadas en el proceso de construcción de la problemática.

4. El desarrollo de la investigación señaló la necesidad y las modalidades de adecuación del trabajo de campo, ello de acuerdo a la marcha de los acontecimientos que se presentaron en el trabajo de recolección y durante la profundización del encuadre teórico-metodológico. Para ello se fue adoptando, parafraseando a Bourdieu y Wacquant (1995), un "politeísmo metodológico" que nos posibilitó adaptar el espectro de métodos y técnicas disponibles a las necesidades de construcción del objeto de estudio.

baile. Las caras se juntan, la alegría retozona de la acordeón pone brillo en sus ojos y deseo en los cuerpos que se aprietan como queriendo penetrarse. El angelito, duerme el sueño eterno. Algo como una sonrisa dibujada en el rostro, pareciera aceptar la fiesta como un homenaje. Abro mi paquete de velas y enciendo una…" (Ramallo, 2009: 96)

Señala Falcón (2012) que esta particular manera de integrar la muerte a la vida se extiende a lo largo de América Latina (y algunas regiones de Europa), donde la muerte de un niño adquiere un carácter festivo. De ello dan cuenta las experiencias que hemos registrado no solo en Argentina y Paraguay, sino además -con variadas denominaciones- en Chile, Uruguay, Brasil, Bolivia, Perú, Venezuela (denominado mampulorio), Colombia (el bundé de angelito, chigualo, gualí, mampulorio, velatorio, angelito bailao, muerto-alegre), Guatemala, Costa Rica, Puerto Rico (el baquiní), Ecuador (el chigüalo), México, República Dominicana y Cuba (llamado igual que en Puerto Rico).

Retomando los aportes de Falcón (2012), quien subraya que el *velorio del angelito* es una antigua tradición de profundas raíces populares, señalamos que esta práctica funeraria celebra la muerte de un infante de corta edad ya que se considera que la muerte biofísica habilita su pasaje a la vida angelical. Agrega que en este ritual, basado en la creencia de la supervivencia del alma, puede observarse la integración de la cosmovisión de los pueblos originarios con la religión católica. Al morir, el pequeño se transforma en un ángel y su almita se dirige al cielo. Así es como sus deudos lo visten de angelito para que presida la fiesta y celebran su partida con música y danzas, abundante comida y bebidas.

De esta forma la muerte del niño re-crea todo un entramado socio-cultural de relaciones sociales. El velorio del angelito denota un conjunto de cualidades que lo diferencian de los velorios de los difuntos adultos y posee la cualidad de completar un ciclo y garantizar el pasaje del niño difunto a un nuevo estado[5]. Santillán Güemes (2007) destaca que en tanto rito funerario el velorio del angelito quizás sea uno de los más impactantes. En éste los deudos no deben llorar sino bailar; asimismo se ofrece una ceremonia que puede derivar en grandes fiestas "…con características orgiásticas y que puede durar varios días. Y siempre con la presencia del angelito *in situ,* sentadito atado a una silla o sobre una mesa, con sus alitas de cartulina y su ropita blanca…" (p. 197). Ramírez (2005) subraya que el origen de este tipo de velorio podría ser árabe, introducido en tierras españolas debido a los más de siete siglos de impronta árabe; y llegado a América de la mano de las órdenes religiosas. Sobre esta hipótesis expone Coluccio (1992) que el velorio del angelito es originariamente hispano; "…y a España la llevaron los árabes. [En España, el velorio del Angelito se ha encontrado principalmente en el sur de ese país, en las provincias del Mediterráneo, Extremadura y las Islas Canarias. En Valencia, Alicante y Murcia, esta práctica se conoce con el nombre de *aurora*. En un aurora el cuerpecito del niño se envolvía en un velo de gasa o chifón]. Lo demás es sencillo: con la cruz y la espada trasplantáronse al Nuevo Mundo junto con el cancionero que siguió las huellas del conquistador o se superpuso a ellas, una y otra costumbre peninsular, que un aislamiento geográfico

5. Pensamos la noción de estado partiendo de los aportes de Turner (1988) concibiéndolo como una situación relativamente estable y fija que implica la situación física, mental o emocional en que una persona o un determinado grupo pueden encontrarse. Ampliamos esta concepción señalando que estos estados pueden identificarse en los deudos y también en el niño difunto a quién se le adjudican valores, condiciones y cualidades reconocidas como válidas en ese grupo social definido (cualidades y facultades que sólo son posibles debido al estado (condición) de muerto).

protegió favoreciendo su conservación hasta nuestros días…" (Coluccio; 1992: 227; en Cerruti y Martinez; 2010: 11)

Sobre la procedencia de esta celebración: el velorio de los ángeles, Scheper-Hughes (1997) señala que deviene de la península Ibérica y ha sido constatada en toda Latinoamérica "…desde los Andes peruanos hasta las pampas argentinas y las regiones costeras tropicales de Brasil y Colombia…" (p. 399). Por su parte Bastide (1941, en Scheper-Hughes, 1997), expone que esta práctica se encuentra directamente vinculada a la cultura del barroco. Resalta que "…los jesuitas introdujeron las creencias de *anjinhos* para consolar a las mujeres nativas ante los alarmantes niveles de mortalidad de niños indios que producía la colonización…" (Freyre, 1986, en Scheper-Hughes, 1997: 399)

La alegría y cualidad festiva que caracteriza a estas reuniones es sostenida desde la creencia de que un ángel retorna al cielo, se considera que un velorio festivo aliviana la pena de la madre y la familia. Ramallo (2009) registra otras interpretaciones de estas "reuniones danzantes"; señala que las situaciones de muerte, en comunidades pequeñas y rurales, eran celebradas y vistas como naturales. La pérdida de un hijo -en familias numerosas, ante situaciones de un parto por año y a sabiendas de que pronto nacería otro niño- motivaba el festejo del retorno del angelito antes que el sentimiento de dolor por la ausencia física[6].

Sobre ello mencionan Cerruti y Martínez (2010) y Cerruti y Pita (1999) que el velorio del angelito nos posiciona frente a la enorme preocupación por asumir y contrarrestar la cotidianeidad de la muerte infantil debido a la proliferación de la desnutrición, el sarampión, la tos convulsa, la gripe entre el campesinado y las poblaciones más empobrecidas, principalmente rurales: "…Mediante la fe en un paraíso celestial, en un Dios cercano y en la capacidad mediadora de los angelitos, estos campesinos encuentran una solución a sus problemática existencia, que por otros medios casi no se halla garantizada. A través de esta sacralización popular se hace más llevadera la muerte del infante…" (Cerruti y Martínez, 2010: 13). Por su parte Scheper-Hughes menciona que el velorio infantil tradicional implicaba una práctica "…culturalmente institucionalizada contra el dolor y el duelo en un contexto en el que la muerte infantil era demasiado común…" (1997: 400)

Resalta Franco (1980), que en el orden de la muerte del angelito y del rito funerario del velorio, la muerte de un niño es tomado como una gran bendición ya que el angelito rogará por sus familiares "…y les infundirá en el corazón un vehemente deseo de seguir por los caminos rectos en este pícaro mundo, salvando así sus almas (…) con ese motivo se baila y se bebe hasta que se entierra al angelito…" (p.65). Del mismo modo en los registros de Ramallo (2009), en sus diálogos con Doña Clemencia "La Curandera", encontramos referencias sobre el "velorio del angelito"; expone que cuando ha muerto un niño recién nacido un ángel ha volado al cielo y los padres festejan lo que para otros puede ser tristeza y angustia. Describe, desde la experiencia directa, un velorio acontecido en Mártires Bretez, Colonia Santa María La Mayor, estribaciones de la Sierra del Imán, Misiones: "…Cada vez se escuchaban más claras la música y algunas risas que escapaban del rancho (…) A un costado, sobre una mesa, yace la infeliz criatura, con sus diminutos brazos cruzados en cruz sobre el pecho (…) Un cajón (…) forrado de papel blanco y celeste (…) Alguien confeccionó una alas con papel

6. Según Hertz (1960) la muerte de un niño no se lamenta porque éstos no son miembros plenos de la sociedad. Agrega que, en cambio, la muerte de un adulto posee repercusiones directas en la sociedad, ya sea en las relaciones o en la economía. Nos parece una explicación muy simplista de los complejos procesos de muerte, de ello dan cuenta los registros expuestos.

plegado blanco que, adosadas a su costado, se asoman sobre el borde del improvisado féretro (…) Se hacen las parejas y comienza el baile (…) [ante la impresión del observador la Curandera responde] "(…)-¡Qué le pasa, compadre! ¡Ni que estuviera en un velorio!- me dijo riéndose de sus propias palabras. (…) Creemos que al morir al nacer va directamente al cielo y un alma que va al cielo a gozar la presencia del Señor, es motivo de alegría…" (Ramallo, 2009: 96-97)[7].

Las relaciones sociales se re-estructuran en el rito, formas festivas que se combinan con imágenes (re)memorativas de la vida y escenas memoriosas que se proyectan al futuro. Este complejo pasaje y cambio de estado, en términos de Van Gennep (1960), implican una amplia diversidad de pasos, actividades y relaciones que concretarán la preparación del niño para la vida angélica; entre las descripciones de algunas de estas acciones reseñamos lo registrado de Ramírez (2005), señala: "…se avisa inmediatamente a los padrinos de la criatura y luego se comunica la novedad a los demás vecinos y parientes. Cuando llega la madrina, lo primero que hace, es "componer al muertito", es decir, prepararlo para colocarlo en su modesto ataúd (…) se prepara un tablado (…) allí se pone el cadáver en su cajoncito rústico pintado de blanco (…) en el techo de la habitación donde se está velando, una sábana, que representa el cielo. Se llena el cuarto de flores de papel de todos los colores y, por último, se colocan alitas de papel al niño y se le ata un cordón en la cintura que servirá que para cuando la madrina muera, lo tome para dejar el Purgatorio y acceder al Paraíso, donde está su ahijado…" (p. 12-13-14-15)

Muchas de las referencias mencionan que la madre no debe llorar. Sobre ello resalta Ramírez (2005) que "…según la tradición, la madre no debe llorar, pues sus lágrimas mojarían las alas del angelito y le impedirían el vuelo…" (p. 14). Por su parte Alvarez Benítez (2002) resalta que en los velorios del angelito en el Paraguay el ambiente es festivo, debe primar la alegría y la usencia del llanto ya que las lágrimas mojan las alas del niño que vuela a gozar de la gloria gratificante.

En la "muerte sin llanto" Scheper-Hughes (1997) señala que llorar está prohibido en el velorio de un niño, citando a Nations y Rebhun (1988) rescata que las lágrimas de una madre tornan "…resbaladizo el camino de un ángel-bebé y humedecen sus delicadas alas…" (p. 399). Rescata los aportes de Freyre (1986) sobre la modalidad de expresar júbilo de las mujeres en Brasil ante la muerte de un niño: "…Oh, ¡qué feliz soy! ¡Qué feliz soy! Cuando muera y vaya a las puertas del cielo me dejarán entrar porque tendré cinco criaturas abrazándome, tirando de mi falda y diciendo: ʽOh madre, entra, entra'…" (Freyre, 1986: 388, en Scheper-Hughes, 1997: 399).

El no llanto de la madre resulta un recurrente que Alvarez (s/d) identifica como compartida en toda Latinoamérica. "Cuando muere un angelito (…) no se llora, se

7. Por otra parte Ramallo presenta que la imagen festiva del velorio se entrecruza con el llanto de los familiares y, esporádicamente, el de la madre. Ante la tristeza materna el espeso responde "… *-¡Vocé está arruinando el velorio! No comprende que su filio se foi al cielo y e un ángel!, ¡Qué vergüenza! ¡Discúlpela, director! ¡Vení con meu!...*" (p. 97). Se referencia con claridad la imagen angélica del niño difunto y la alegría que debe adjudicarse a su partida. Como hemos señalado se describen otras instancias donde la madre expone estados de dolor y desgarro, ante estas situaciones es apartada y resguardada en otra habitación de la casa para que su llanto no afecte la algarabía de la concurrencia. Tales son los casos de la ya citada producción fílmica Chilena "Largo Viaje" (1967) y los relatos de Ramallo (2009). Sobre ello exponemos la siguiente cita: "(…) ¡No lo comprendo, señor!... ¡No lo comprendo! -me dijo entre sollozos-. ¡Yo lo sentí latir dentro de mí! ¡Lo esperaba con ansias y mírelo, señor, ahí está el pobrecito muerto! ¿Por qué, señor? ¿Por qué?... ¡Y hacen una fiesta, sobre mi dolor, sobre mi angustia!... ¡Son unos bestias! (…) ¡Querían seguir la fiesta! ¡Querían seguir de rancho en rancho, festejando su muerte! ¡Festejando mi desgracia! (…) No lo comprendo!... ¡Miren como se ríen! ¡Miren cómo bailan alegres! ¡No lo comprendo señor! - repetía llorando suavemente sobre mis hombros- (…)" (Ramallo, 2009; p. 97)

baila. Las lágrimas podrían mojar sus alitas e impedirle volar hacia las alturas…" (Falcón, 2012: 219),

Esta domesticación del dolor se encuentra acompañada por otras imágenes que permiten fraguar los primeros pasos del angelito hacia su vida celestial. Los registros folklóricos, tanto en Corrientes como en el Paraguay, señalan sobre la relevancia de los padrinos y cantores. Los padrinos cumplen una función significativa en lo que respecta a la preparación del velorio, la cobertura de los gastos y la contratación de cantores. Estos cantores, que animan a los dolientes a percibir en el niño difunto la consagración de una bendición y no la amargura del cadáver, poseen un papel importante en el acompañamiento del rito, según Alvarez Benítez, 2002: p. 106.

Proponemos la recuperación de los aportes proporcionado por Van Gennep (1960) sobre los "*rites de passage*", demostrando que todos los ritos de paso incluyen tres fases: *separación, margen (limen) y agregación.*

A su vez M. Eliade (1958-1979) destaca que los ritos de paso constituyen una categoría de rituales que marcan los ciclos de vida de una persona, de una etapa a otra en el tiempo, de un rol o una posición social a otra, al mismo tiempo que integran las experiencias humanas y culturales a su destino biológico: nacimiento, reproducción y muerte. Agrega que así como la vida de una persona se inscribe en una sociedad dada, con su organización específica, su cultura y sus particulares creencias y cosmovisión, sucede lo mismo con la muerte y sus ritos de paso.

Básicamente deseamos remarcar que en las prácticas vinculadas a los angelitos -como manifestación *mestizada-mixturada*- el acto sacramental del bautismo se consagra como indispensable para completar la *desagregación* y habilitar el inicio de una *liminalidad –exequial-* en búsqueda (en pos) de una *reagregación al estado angélico.*

Vislumbrando el recorrido analizado y apelando a las nociones expuestas por Van Gennep resulta oportuno proponer algunas consideraciones en torno a la (re)agregación del niño difunto. Distinguimos, en consecuencia, dos tipos de reagregaciones $\mathbf{R_1}$ y $\mathbf{R_2}$.

La $\mathbf{R_1}$ posible debido al cambio de un estado bio-físico: cuerpo vivo a cuerpo muerto. La desagregación comienza a tomar forma ante la presencia del cese de los signos vitales del niño, el velorio lo instaura en un estado liminal entre lo vivo y lo muerto (no está totalmente vivo ni totalmente muerto) por ello se recrean imágenes de la vitalidad: vestimenta, cuerpos sentados o parados, colores en las mejillas. La re-agregación se consagra al momento de despedir el cuerpo en el cementerio (o en el patio de la casa de la familia). Consideramos a este proceso como el tránsito hacia una *reagregación bio-física;* pero no concluyente de las trasmutaciones.

Debido –en parte- a esta *extrapolación (exotópica)*, por la (convencida) imposibilidad de la cristalización, por la compleja particularidad de la *memoria-ae (memor-oris-del que recuerda)* y por una *auto-(a)-sumisión* de la propia condición antropológica fronteriza, el morir clama por la comprensión relativa, una comprensión que no puede limitarse al orden de lo biológico. Creemos que la muerte –el morir, lo muerto- va mucho más allá (en sutil analogía "al más allá"): pensar en una $\mathbf{R_2}$ remite a considerar un *continuum* en el proceso del morir-renacer-continuar.

La $\mathbf{R_2}$ sería una *reagregación espiritual.* El estado del cuerpo muerto –ya despedido en el cementerio o equivalente- conformaría la primera etapa de este tránsito, el espacio liminal representado desde las consideraciones *emic*, por las formas espirituales que aún permanecen entre los vivos; por "desear hacerlo", porque sus padres no dejan que continúe el ciclo, por buscar proteger a sus seres queridos, etc. Las prácticas funerarias como el velorio (cánticos y angelización del cuerpo) las ofrendas y las re-memoraciones

permitirían que se abandone este estado liminal y se complete la $\mathbf{R}_2$: la consagración, el paso al estado de angelito.

La $\mathbf{R}_1$ se concretaría con más facilidad, dependiendo de las formas y tiempos del velorio y del despido del cuerpo muerto. En cambio, la $\mathbf{R}_2$ demoraría más tiempo, inclusive años. Cuando se habla de la no aceptación de la muerte, claramente refiere a la ausencia del cuerpo vivo, pero aún más a la imposibilidad de comprender dónde se ha ido esa imagen de la vitalidad, a la incomprensión de la migración del espíritu. Entonces, lo que resta es retener esa imagen, ese deseo de perdurabilidad, de continua presencia espiritual.

De esta forma podemos apreciar que sería muy arriesgado referir a *Formas conclusivas*, la reagregación a la condición de angelito posibilita otras reagregaciones sobre la base de disímiles manifestaciones culturales, ya sean reagregaciones a estados de santificación popular, estados de almitas protectoras. O bien sus opuestos: algunas versiones sostienen que el silbido del *Yasy Yateré (Jasy Jatere),* compuesto por cinco notas: *ja-cy-ja-te-re* resulta el llamado de los niños que han muerto sin bautismo; asimismo éstos pueden deambular en forma de duendes –de almitas en pena-. En consecuencia siempre se recomienda el bautismo en cualquiera de sus formas, en vida o *pos-mortem*.

El préstamo del muertito

Particular práctica que ha sido registrada en la mayoría de los velorios de angelitos entre los siglos XIX y avanzada la primera mitad del XX. Cerruti y Pita (1999) señalan que consiste en explotar comercialmente ese ritual; se procedía a alquilar o prestar al “finadito” en su diminuto ataúd. Se lo daba en préstamo al “bolichero” del lugar para que éste organizara la continuidad del festejo en su local.

Agregan que el ‘velorio del angelito’ solía continuarse, o bien iniciarse, en casa de cualquier vecino de la comunidad que solicitaba en préstamo al muertito; en honor a éste se organizaba un baile y se vendía gran cantidad de vino: “…A Fulano, había dicho la mujer de Zutano, ‘que me preste el angelito para vender mi vinito’. Y el préstamo se hizo sin ninguna resistencia dando el negocio resultados pingües, puesto que los borrachos no escasearon y el barril quedó completamente vacío…” (Cerruti y Pita; 1999: 50)

Otro de los aportes que deseamos citar es el de Ramirez (2005: 15); éste reseña que: “…A veces es sepultado el cadáver al día siguiente y al volver del campo santo prosigue la fiesta hasta la noche. Otras veces el angelito se presta para seguir el velorio en otro rancho, (…) tiene como fin compartir la bendición que representa un alma pura, elevada al Reino de Dios sin haber conocido pecado…”

Cerruti y Martínez (2010) dicen que resulta bastante habitual comercializar con el velorio del Angelito; “…al respecto, es interesante la observación de Ebelot acerca de que ‘*algunos pulperos, nada propensos a la sensibilidad alquilan los pequeños cadáveres con el fin de exponerlos y organizar bailes y música”* (Dragoski y Paez, 1972:33)…” (p. 12). Señalan además que en el territorio de Neuquén se hallan variadas referencias acerca de alquilar o prestar el cuerpo del Angelito. Estos Angelitos “arrendados” motivaban la organización de fiestas, o bien se sumaban a otras animando aún más la participación de los vecinos.

Sobre esta problemática Alvarez (s/d) remarca que cuando los padres no podían solventar los gastos del velorio estas celebraciones “…eran auspiciadas por dueños de cantinas, …” (s/p). Agrega Falcón (2012: 225) que “…El narrador chileno Baldomero Lillo (1867-1923) cuenta que en algunas partes del sur de Chile, los padres entregaban a

sus *angelitos* a los dueños de las cantinas que se convertían en verdaderos empresarios de pompas fúnebres. Destinaban una habitación de su local para la capilla ardiente y suministraban la bebida, comidas, música y el canto para que todos celebraran. Los padres del *angelito* tenían ciertas prerrogativas como beber sin pagar…"

Este préstamo se tornaba muchas veces una fiesta ambulante donde el cuerpo del angelito recorría las casas del vecindario llevando juerga y bendición a todo aquel que lo recibiese. Un caso extremo sobre el recorrido del Angelito, pasando no de casa en casa, sino de pueblo en pueblo es descripto por Asturias (1983), "…de pueblo en pueblo, el cuerpecito de la mujercita que violó el Diablo y volaba al cielo convertida en ángel, atraía más y más bailarines, y a sus vestiduras iban prendiendo listones de todos colores, escritos con los pedidos que le hacían a Dios las familias, las cofradías, los municipios, y que ella se encargaría de entregar en propias manos…" (p. 42)

Algunas continuidades y transformaciones: el presente etnográfico

Estas imágenes festivas fueron registradas con más intensidad a lo largo de Latinoamérica hasta mediados de 1960, luego fueron perdiendo vigencia. Empero, luego de la realización del trabajo de campo, pudimos apreciar que algunas de estas escenas siguen presentes, ya no con todos los matices evocados en las citas pero sí marcando diferenticas significativas con los velorios de la muerte adulta y demarcando una especial territorialidad funeraria propia de los angelitos, a saber: colores utilizados, algunas eventuales canciones, disposición del cuerpo, responso, traslado del cuerpo al cementerio.

En la actualidad el velorio del angelito se maneja con elevados grados de intimidad y discreción. Asimismo su forma de realización varía según se trate de un velorio domiciliario o de un velorio realizado en una casa funeraria. Aún hoy este rito resulta -muchas veces- estigmatizado y perseguido por algunos referentes de las Iglesias Católica y Protestante. La intencionalidad de ajustar esta celebración a los cánones de lo "normal" queda reseñada en la Celebración de la Muerte – Subsidios para la celebración de las exequias- que acompaña el Rito Exequias (2009) –Concilio Vaticano II-: "… Hace falta evangelizar la costumbre popular llamada "el velorio del angelito". Tiene, sin duda, un fondo nacido de la fe, pero se expresa con frecuencia en prácticas paganas de convites y, a veces, excesos de bebida, etc.,…" (p. 8)

El recorrido por la zona de trabajo nos ha aproximado no solo a prácticas concretas, sino además a roles diferenciales en torno a su realización. Los aspectos del imaginario y la religiosidad que exponemos a continuación han resultado los recurrentes más significativos entre Corrientes y el Sur de la Región Oriental de la República del Paraguay.

a. Algunos elementos etnográficos sobre contexto ritual del velorio

Tanto en Corrientes como en el Paraguay, acaecida la muerte del angelito, se procede a anunciar a los íntimos respecto del acontecimiento. A diferencia de los registros folklóricos, en la actualidad el velorio del angelito convoca a pocas personas, generalmente a los parientes más próximos y especialmente a los parientes rituales en caso de que el angelito ya posea padrino y madrina. Las versiones clásicas de este velatorio presentadas a lo largo de este trabajo hablan de un montaje que otorgaba a la capilla ardiente cualidades celestiales; así componían este contexto telas azules, celestes o blancas colgadas del techo de los ranchos o galpones, estrellitas doradas o plateadas, gran cantidad de flores, práctica que ha dado a este tipo de rito la denominación de

'velorio florido', esta extrema floración era necesaria para que el angelito se acostumbre a su nueva vida en el Paraíso.

En el caso de los sectores más pudientes, acompañaban a estas escena una mesa blanca vestida con sedeas, tules, rasos o chifones de colores claros o con estampas de flores; en el caso de los sectores más carenciados la mesa se vestía con manteles o sábanas claras. De esta mesa, o bien del ataúd, pendía un manto con varios flecos que eran usados para que los concurrentes añuden sus pedidos; la práctica de añudar los pedidos consistía en hacer un nudo en el fleco y realizar el pedido que el angelito transmitiría a Dios en el momento de su encuentro. Se sumaba a esto la humareda del incienso u otros aromatizantes que cumplían con simular las nubes del cielo y hacer más llevadero el ambiente en caso que la celebración durase varios días.

En la actualidad la práctica de los nudos es poco frecuente en Corrientes pero muy vigente en Paraguay; en el caso correntino se realizan los pedidos colocando pequeñas esquelitas de papel en el féretro del angelito esperando que éste se las entregue a Dios.

Como señalaba Zubizarreta (1959) "…Esta vieja costumbre paraguaya de los velorios con baile, mozas y rondas de caña va perdiendo su añejo prestigio bienaventurado. Ya no existe en ciudades ni pueblos. Hay que buscarla ahora en el corazón de la campaña, bajo el alero arisco y tostado del sol de los ranchos campesinos…" (s/p)

Justamente ha sido en esos ranchos campesinos de las comunidades del Sur de la Región Oriental del Paraguay donde hemos hallado con más vigencia estas formas celebratorias; ya sean vigentes en la memoria y la imaginación histórica como en planos de las prácticas concretas del presente etnográfico. En las poblaciones más cosmopolitas, como ser Encarnación (Capital del Departamento de Itapúa, Paraguay), muchas de las familias deciden tercerizar la realización de los velorios dando participación a las casas funerarias, pero alejándonos pocos kilómetros del centro de Encarnación hallamos amplia cantidad de comunidades que poco saben de estas muertes tercerizadas.

Así, por ejemplo, en las zonas rurales de Pilar, Humanitá, Yuti, San Juan Bautista y Ayolas registramos testimonios que reafirman la vigencia del imaginario en torno a esta celebración. Los informantes reconocen que este ritual ha perdido representatividad masiva en la población, ya sea por la migración de los jóvenes, la fractura de las cadenas de memoria oral o la masiva inclusión de los cultos evangélicos y pentecostales en la zona bajo estudio. Empero hemos registrado situaciones que merecen ser mencionadas:

> *"…hace dos meses murió el hijito de N.B. la madrina le armó la ropita, alitas, coronita. Se le veló en la mesa de la galería. Muchas flores encima se le puso, también se colgaron de la mesa manteles blancos y esos de coco. La abuela le tejió su ñanduti, todo vestidito de blanco estaba hermoso. Se trajeron muchas flores y todos le pedían cosas al angelito (...) con los cordones en cada atadura se le hace un pedido…"* (Mujer, 40 años, Paraguay -Traducción del guaraní. Traducido por Daiana Ferreyra.)

Este registro del año 2011 nos presenta parte del contexto del velorio de un *tupãrymbami* (criatura puramente angelical) en el Paraguay. Fuera del contexto de registro, la mujer mencionaba la presencia de las velas o velones que suelen ser las del bautismo del niño, velas que han sido guardadas preciadamente ya que están bendecidas. En otras ocasiones esta informante nos ha aclarado que se usan pocas velas debido a que los angelitos no necesitan "mucha luz", del mismo modo que se ausentan los rezos purificadores y los llantos dolorosos, lamentaciones o *jahe'o,* propios del ñegueroko'ẽ (velorio-velatorio) de la muerte adulta.

Debe quedar claro que en Paraguay como en Corrientes, siempre atendiendo a población de credo Católico, la problemática de los velorios de niños no puede ser

escindida de las dimensiones rural/urbano; domiciliario/casa funeraria. Pero debemos resaltar que, salvo en grandes urbes, la mayoría de los velorios de niños se realizan en los espacios domésticos. La tercerización del velorio de los niños suele deberse a la ausencia de un espacio adecuado para albergar a los dolientes y allegados. Resaltamos que todos los propietarios de casas funerarias que hemos entrevistado exponen que en escasas situaciones han utilizado las instalaciones para velorios de angelitos, del mismo modo en el caso de la prestación del servicio de Capilla Ardiente.

También es notable cómo, en el presente etnográfico, a mayor edad biológica del angelito suele observarse una mayor duración del velorio; en los casos de nacidos muertos, muertos recién nacidos o hasta la primera infancia los velorios son cortos y muy íntimos.

Estas particularidades de la duración de los velorios nos ha llevado a re-definir las tipologías en torno a los niños difuntos[8], a re-pensar algunas premisas básicas en torno a las prácticas funerarias bajo estudio: si el recién nacido y -también en algunas zonas- el niño de hasta 12 años es considerado un angelito ¿qué motiva la diferenciación en la duración del rito del velorio instrumentado en cada uno de los casos?

Podríamos pensar que la duración del velorio sería equivalente al cronotopo que el niño ha vivido, pero corremos el riesgo de incurrir en un juicio socio-céntrico como el expuesto por Hertz (1960). De alguna forma estas cualidades etnográficas pueden llevarnos a pensar que el fallecido al poco tiempo de nacer no ha generado determinados lazos como el caso de un niño de 8-9 o 10 años de vida; donde las redes se extienden no sólo a otros del mismo grupo de edad sino a otros significantes como ser padres de los amigos, otros familiares, conocidos del barrio y otros.

Estos aspectos quedan más esclarecidos al atenderse a la particularidad de las ofrendas y exvotos visibles en los cementerios públicos; estos nuevos interrogantes –vinculados a de las edades y tipos de angelitos- las expusimos en otro trabajo (Bondar, 2013).

A lo largo del trabajo de campo consultamos sobre la duración de los velorios. Atendiendo a las respuestas, principalmente entre madres de angelitos, las apreciaciones podrían ser ordenadas en las siguientes categorías:

- Los angelitos no necesitan purificarse ni ser velados
- Se respeta la relación e intimidad madre/hijo
- Es una situación muy triste y dolorosa que no debe prolongarse en el velorio

Estas apreciaciones marcan diferencias significativas con las referencias de las reuniones danzantes donde, hasta mediados del siglo XX, los velorios de angelitos eran definidos como festivos y de larga duración. De esta forma nos inscribimos en una de las trasformaciones más visible en Corrientes que en el Paraguay: la disminución significativa de la duración de los velorios, aunque se considera al niño difunto como angelito, muchas veces prima la idea de no prolongar las situaciones de angustia y dolor, determinándose un velorio breve o bien la supresión de éste.

En lo que respecta a la presentación del cuerpo, atendiendo a las recurrencias significantes entre Corrientes y el Paraguay, en los velorios en casas funerarias el angelito es velado dentro del ataúd con una pequeña elevación en la cabecera. El cuerpo es presentado en un ataúd adquirido en la casa funeraria, para ello algunas funerarias disponen de ejemplares de color blanco. No hemos observado la presentación del

---

8. A saber: *Angelitos bebés* de 0 a 4 años y *Angelitos niños* agrupados en dos fracciones, de 4 a 7 años y de 7 a 11 años; éstos últimos serían "más traviesos" pero aún con elevando grado de inocencia (como señalamos los conocidos también como ángel(es) loros).

cuerpo tal como lo describen las narraciones referidas al siglo XIX y parte del XX o como las podemos observar en fotografías de hasta la década del ´60 del siglo XX; empero hemos registrado situaciones en las cuales el cuerpo era presentado sobre el entablado o la mesa blanca; estos casos corresponden a velorios domiciliarios. Sobre ello se expone una experiencia en la provincia de Corrientes registrada en el Diario de Campo particular:

> "…La madre solicitó el cuerpo de su hijo para poder cargarlo, lo tomó en brazos y recorrió varias calles del pueblo. Cuando consulté sobre esto me dijeron que es como el último paseo, para que el angelito no olvide el barrio. Lo llamativo fue que si un extraño la veía no se imaginaría que cargaba a su hijo muerto, era como si estuviese caminando con su hijo recién nacido. Llamaré esto el cuerpo viviente (…) Esta joven pidió a su madre que disponga una mesa en una de las salas de la casa, tendió allí una sábana clara, con algunas flores de estampa, y luego dejo a su hijo sobre ésta. Persignándose toco los ojos del niño dejándolos abiertos. Lo que sentí luego me lo reservo. Levantó esa pequeña cabecita de color violáceo y la apoyó sobre un trozo de tela que había enrollado varias veces como si fuera una almohada. Dijo la madre: 'quedate yo voy a mandar a buscar a la hermana de Poicha, traigan unos floreros de la habitación y póngale alrededor'. Luego supe que esa mujer, la hermana de Poicha, era la vestidora de angelitos (…) nada pudo, hasta ahora, quitarme esa imagen de la memoria." (Registro. Diario de Campo. 2010. Corrientes)

Asimismo el recorrido de la madre con el niño en brazos se fundamenta en la creencia de que, al regresar cada 1 de noviembre, tendrá presente el camino que debe realizar para arribar a la casa de sus familiares, visitándolos y trayendo bendiciones. Ante el reposo del niño sobre la mesa surgió el interrogante del porqué de la acción, pensaba en la ausencia del ataúd, pero la respuesta de la abuela fue inmediata: *"no podemos ponerlo aún en el cajoncito, no tiene todavía las alitas, ni la corona"* (Mujer, 55 años, Corrientes). Aunque la concurrencia se masificaba, no se habilitaba el ingreso al salón donde estaba el cuerpo; se esperaba a la vestidora para que prepase al angelito. No puedo negar los rostros de congoja y tristeza, pero debo considerar que -claramente- estaba presente ante una "muerte sin llanto" en términos de Scheper-Hughez (1997), aunque podía percibir el inmenso esfuerzo que realizaban esas mujeres para controlar las lágrimas.

La presencia de la vestidora completaría el cuerpo angelical: confeccionaría las alitas, las palomitas para que acompañen al niño en ese viaje, la corona, la túnica, las palmas que el angelito portará en su posición de orante y las flores de papel. Este proceso de envestidura corresponde claramente a las intenciones de angelizar el cuerpo del niño difunto y otorgarle vitalidad: luego de este preparativo el angelito podía ser presentado.

b. Sobre las vestidoras

Las prácticas funerarias de la Provincia de Corrientes y del Paraguay, están identificadas por particularidades que re-configuran las pretensiones de una Muerte entendida de forma unívoca, nomológica y significante. A diferencia de las posturas que hablan de una secularización o desacralización de los procesos de muerte y del morir, hemos hallado en el trabajo de campo especificidades fronterizas que configuran formas relativas de vivir, percibir y concebir estos procesos, especificidades que no asocian la muerte a la disolución de las relaciones sociales, sino a su re-significación.

En ese proceso, se encuentran las vestidoras. La imagen popular de la vestidora, o maestra, se encuentra representada por mujeres, frecuentemente de edad avanzada,

encargadas de preparar el cuerpo ante una situación de muerte. Estas mujeres han aprendido el oficio de sus madres, abuelas o personas ajenas a la familia, pero en todos los casos la enseñante oficiaba de vestidora. Sobre la base de la herencia oral y participando activamente en los momentos de preparación del cuerpo han incorporado las experiencias requeridas para el desempeño de este rol.

En todos los casos que hemos entrevistado la aprensión de este rol se inició en la adolescencia; en ocasiones cuando la enseñante era externa a la familia se registraron resistencias de parte de los padres de la aprendiz; justificándose esta resistencia en lo "macabro y telúrico" del hecho de preparar el cuerpo de un desconocido.

Vestidoras de angelitos

> *"...Cuando era joven, una mocosa, empecé a ir a la casa de una señora que yo le lavaba algunas ropas, ella era la que vestía a las criaturas, tenía una pieza llena de santos y muchas palmitas de pindó, siempre le venían a buscar la gente, hasta que un día ella me convidó a acompañarle... y entonces fui y me mostró como ella vestía a los angelitos... y entonces me di cuenta que eso quería hacer..."* (Vestidora, Mujer 85 años, Paraguay)

Nuevamente se pone de manifiesto la relevancia de la herencia social sobre la base de la oralidad y la observación directa de la práctica. Asimismo la informante señalaba que su maestra, la enseñante del rol, exponía que la decisión de vestir angelitos era sumamente importante y acarreaba otras responsabilidades éticas, y hasta morales. Ser vestidora de angelitos implica alejarse progresivamente de los malos pensamientos, de las malas intenciones, de actitudes negativas que pudieran perturbar la tranquilidad que debe transmitirse al angelito.

Una generalidad que hemos identificado radica en que la decisión de ser vestidora de angelitos es más aceptada por la familia de las neófitas que la idea de vestir a los muertos adultos; la inocencia y pureza de los niños genera tranquilidad en los familiares de los sujetos que deciden emprender este complejo oficio. De esta forma las informantes, tanto en Corrientes como en el Paraguay, identificaban diferentes etapas por las cuales transitaron hasta consagrarse como vestidoras; si bien se exponían pequeñas diferencias internas elaboramos una secuencia general partiendo de las recurrencias. Desde la Etapa 1 hasta la final transitan aproximadamente 4 o 5 años de preparación, dependiendo de la cantidad de oportunidades de enseñanza; atendiendo a la necesidad de disponer de un angelito para concretar este proceso pedagógico: **E1:** Manifestación de interés por la práctica. Diálogo con otras vestidoras. **E2:** Invitación a observar el proceso de vestido. **E3:** Colaboración con la vestidora sin tocar el cuerpo del angelito; una suerte de "instrumentista angelical". **E4:** Aprendizaje del armado de parte del ajuar mortuorio: corona, alitas, palmita, flores. **E5:** Aprendizaje de la confección de la túnica y cordón. **E6:** Primeras experiencias de vestir a un angelito, con la tutoría de la vestidora enseñante. **E7:** Actividad independiente de la nueva vestidora.

Un proceso de preparación de larga duración en el cual se inculcarán no solo aprendizajes de técnicas concretas, sino además de aspectos emocionales, actitudinales y expresivos que deben exponerse en las situaciones thanatológicas abordadas. Las etapas mencionadas con anterioridad incluyen otra que es opcional y que el aprendiz puede optar por no incorporar; ser vestidora y "cantora": es decir aprender los versos populares que son recitados en el velorio y que permiten que el angelito vuele a los Cielos.

c. Sobre las cantores, cantoras y compuestos.

La práctica consistente en entonar compuestos especialmente escritos para que el angelito pueda ascender al Cielo, protagonizada por los "cantores de los angelitos", resulta una costumbre que según López Breard (2004) ha ido perdiendo representatividad y vigencia. Agrega que estos personajes se encuentran en las narrativas funerarias de casi todos los pueblos de Latinoamérica. Este cantor, llamado por el autor como decidor o recitador, recita Compuestos exclusivos para la ocasión del velorio angelical.

Señala López Breard (2004) que esta función es desempeñada, comúnmente, por mujeres, situación que hemos podido registrar en el trabajo de campo. Estas mujeres cantan y recitan "a capela", en otras ocasiones se las acompaña con guitarras u otros instrumentos. Entre los compuestos dedicados a los angelitos, en Corrientes, podemos citar el siguiente:

"Atención pido un momento,
Digo si me han permitido
Porque ha cantar he venido
En este fallecimiento.
De un tronco sale la rama,
De la rama un arbolito.
Vengo yo a "celebrar"
El cuerpo de este angelito.
Cuando muere un angelito,
Va para el cielo volando.
Entonces queda la madre
De día y noche llorando.
Adiós, adiós angelito,
Que para el cielo te vas.
A rezar por padre y madre,
Que en el mundo dejáis.
Mis cintas, palas y flores,
Te dejaré por memoria,
Yo me voy derecho al cielo,
A gozar premios y glorias.
Los padres de este angelito,
Ya bastarán de llorar,
No mojes tanto la alita,
Para que pueda volar.
Dios se lo pague mi madre,
Por la leche que me dio,
En el cielo y en la gloria,
He re rezar por los dos.
Adiós hermanos y hermanas,
Adiós a todos los parientes,
A nadie he conocido,
Eso es por lo que siento"
Atención pido un momento,
Digo si me han permitido
Porque ha cantar he venido
En este fallecimiento.
De un tronco sale la rama,
De la rama un arbolito.
Vengo yo a "celebrar"
El cuerpo de este angelito.
Cuando muere un angelito,
Va para el cielo volando.
Entonces queda la madre
De día y noche llorando.
Adiós, adiós angelito,
Que para el cielo te vas.
A rezar por padre y madre,
Que en el mundo dejáis.
Mis cintas, palas y flores,
Te dejaré por memoria,
Yo me voy derecho al cielo,
A gozar premios y glorias.
Los padres de este angelito,
Ya bastarán de llorar,
No mojes tanto la alita,
Para que pueda volar.
Dios se lo pague mi madre,
Por la leche que me dio,
En el cielo y en la gloria,
He re rezar por los dos.
Adiós hermanos y hermanas,
Adiós a todos los parientes,
A nadie he conocido,
Eso es por lo que siento."
(Fernández, 67 años- registro de
1965. En López Breard, 2004: 54-55)

Gómez Serrano (s/d. en Alvarez Benítez, 2002), recupera uno de los recitados para el angelito más popular en el Paraguay:

> "*Ndéko* inocente *hína* aunque tu madre le llora a los cielos *rejupíta* como nueva limpia aurora consuelo para tu madre y también para tu padre tu alma *amo* en el cielo como una estrella se abre *toguahẽke* las cristianas *tohéja ndéve ikatúva* para salvar a su alma *angaipápe opupúva* y que se goce tu madre en el consuelo divino si *nde niko jerohóma* por el celestial camino." (en Alvarez Benitez, 2002:106-107)

Referíamos en páginas anteriores que los cantores resultan personajes populares vigentes y registrados con más fuerza hasta mediados del siglo XX. Actualmente son escasos los registros que dan cuenta de la continuidad de esta práctica. Sin generalizar, resaltamos que en Paraguay hallamos formas de expresión de la cultura que suelen estar ausentes en otras latitudes, debemos reconocer que en estos recorridos accedimos a manifestaciones de extrema particularidad, que en el caso correntino, solo siguen vigentes en algunas comunidades rurales o pueblos muy pequeños, en la narrativa fo-

lklórica o en la memoria de los ancianos del lugar. De esta forma la figura popular del cantor/a es de pública presencia entre las comunidades del Paraguay y menos vigente en el presente etnográfico de Corrientes; esto se debería básicamente a la avanzada edad y deceso de algunos de estos sujetos y a la ruptura de las cadenas de transmisión del rol (aunque podemos advertir un significativo reverdecer de esta memoria).

Reflexiones de cierre: derivaciones de la dialéctica niño-angelito-velorio

Señala Thomas (1983) que las muertes de los miembros de un colectivo son asimiladas y estructuradas en función de las cualidades de ese grupo social. De esta forma las muertes adquieren sentidos que involucran a un gran número de integrantes de ese colectivo. Como pudimos observar las modalidades de interacción entre los dolientes y el niño muerto se configuran atendiendo a especificidades temporo-espaciales específicas y contextuales.

Hemos retomado ejemplos para aludir a cómo el niño muerto, si bien para la medicina es un cadáver, para los deudos será un angelito. De esta forma se consolida la idea del cadáver como objeto privilegiado cuya significación se ajusta a los sistemas socio culturales y socioeconómicos diversos (Thomas, 1983). No todos los cadáveres serán mortíferos, terroríficos o espectrales.

Queda claro que el ritual del velorio del angelito, en sus formas arcaicas y en su presente etnográfico, constituye el condensado de efectos complejos, profundos que (supuestamente) guiarán al niño en su destino post mortem. Por ello se prepara el cuerpo del niño con la forma angélica, al mismo tiempo que ésta resulta una estrategia para aplacar y domesticar la angustia de los dolientes.

Retomando otra de las obras de Thomas (1999: 116) podemos hallar en los velorios analizados lo que el autor ha llamado las "constantes universales" de las conductas funerarias. ¿Dónde encontramos en el caso del angelito la doble finalidad de las conductas funerarias? En primera instancia por medio de las cualidades atribuidas al angelito se le asignan lugares y roles muy ligados a la continuidad de la vida: la que fue terrena y ahora será celestial. Por otra parte, esta complejidad ritual, aliviana la angustia, tranquiliza, revitaliza la imagen del niño fallecido y le confiere la facultad de consolar a los dolientes.

Parte de la complejidad de la muerte del angelito radica en que el velorio incluye la progresiva disolución de lo que Thomas (1999) ha llamado "las huellas"; los padres de los angelitos sobrevivirán en ese hijo.

Pero al mismo tiempo nos encontramos frente a un segundo re-nacimiento, la prolongación de la vida en el Cielo, la vigencia de un vocero entre las huestes celestiales y la posibilidad de contar como un plus para la salvación de las almas pecadoras: la vida del angelito comienza con su muerte, su pasaje al estado angélico se desencadena con la preparación del muertito como si fuera a ascender en cuerpo y alma.

No podemos dejar pasar una de las particularidades que diferenciará significativamente al angelito de los adultos; referimos a que al angelito no le es aplicable la categoría de "moribundo" trabajada por Thomas (1999) y Elias (1987). La ausencia de este eslabón del proceso de muerte otorga a la muerte del angelito una especificidad únicamente transferible a las muertes "no domesticadas" que resultan de la violencia, de lo inesperado, de situaciones trágicas. De alguna forma la ruptura que se produce de la mano de la disolución de la huella, la muerte de un hijo antes que la de sus padres, transfigura la muerte del angelito a trágica e inesperada.

De esta forma el tratamiento thanatológico poseerá particularidades que permiten, no solo el aseo para eliminar el riesgo del "contagio de la muerte" sino la dimensión catártica de saber que ese niño es un angelito, ayudando a su tránsito al Cielo: preparando "…simbólicamente su renacimiento (cuidado maternal); pero es también para el sobreviviente una manera de atenuar provisionalmente el traumatismo de la pérdida y de tranquilizarse respecto de su propia muerte…" (Thomas, 1991: p. 120)

Como hemos referido en párrafos anteriores esta dialéctica posiciona a los dolientes y al niño difunto frente a lo que Eliade (1997: 56) ha llamado el "…segundo nacimiento, el comienzo de una existencia nueva, *espiritual*…". El autor destaca que este segundo nacimiento no pertenece al orden de lo biológico, de lo natural, habilitando el ingreso de la relevancia de lo ritual: este nuevo nacimiento debe ser creado por el rito. El niño muere en su estado de niño y renace es un estado superior: el estado angélico. Queda claro en los ejemplos del velorio y testimonios cómo "…la muerte es inconcebible si no está relacionada con una forma de ser *nueva* de una manera o de otra, no importa cómo se pueda imaginar esta forma: postexistencia, renacer, reencarnación, inmortalidad espiritual o resurrección del cuerpo…" (Eliade; 1997: 64)

De este modo el angelito estará no solo en la memoria de su familia, sino también junto a Dios, protegiendo e intermediando para la salvación de las almas; situación que Eliade (1997) refiere bajo la idea de la "multilocalización del alma del muerto". Así, como expone Scheper-Hughes (1997: 404) "…las creencias en beb**és-ángeles no solamente "consuelan" (…) sino que también forman y determinan las formas de vivir la muerte…"**

Además los velorios, como ritos de paso en términos de Van Gennep (1960), nos hablan no solamente de relaciones sociales con los familiares, dolientes y amigos, sino también con complejos esquemas teológicos, cosmogónicos y significantes que residen "más allá" de los espacios concretos del rito. En el rito del velorio se conjugan las temporalidades y los espacios socio-históricos-significantes, las prácticas que se encadenan en este rito de paso hablan sobre modos relativos de percibir, concebir y comprender la muerte; el caso específico de los angelitos condensa particularidades que lo hacen ampliamente diferencial en relación a los velorios de la muerte adulta. Pero el velorio del angelito no ha desaparecido; sucede que sus formas actuales no se ajustan a los esquemas descriptivos de la cristalización folklórica, aspectos recurrentes en la narrativa popular regional. Este "desajuste" ha llevado a considerar que el velorio del angelito se ha transformado (y/o civilizado) al punto de ser semejante al velorio de adultos; nuestra experiencia de campo demuestra que esta es una afirmación arriesgada. Aún hoy las matrices de sentido ahondan en las imágenes folklóricas manteniéndose vigentes algunas de estas cualidades. Empero no podemos negar las re-significaciones devenidas, en parte, de la urbanización de las zonas rurales, de los proceso migratorios transfronterizos e interfronterizos entre otros que han sido denominados como "secularizadores" de la muerte.

Bibliografía

Asturias, Miguel Ángel. 1983. Torotumbo y otras Obras. Orbis Hyspamerica: s/d.

Alvarez, Luis, M. (s/d). Música y tradición mítica en el Velorio de Francisco Oller. [en línea]: http://musica.uprrp.edu/lalvarez/velorio1.html. (25 de agosto de 2011)

Álvarez Benítez, Mario Rubén. 2002. Lo mejor del Folklore paraguayo. Colección Hacia un País de Lectores Nº 3. Asunción: Ed. El Lector

Bondar, César Iván. 2013. "Ofrendas para los angelitos. Cementerios Públicos Municipales de la Provincia de Corrientes, Argentina y Sur de la Región Oriental del Paraguay". En: *Revista Sans Soleil.* Volumen 5. N 2. Pp. 92 a 104. Edita el Centro de Estudios de la Imagen Sans Soleil. Universidad del País Vasco. Universidad de Barcelona. (España) Disponible en: http://revista-sanssoleil.com/wp-content/uploads/2013/10/Bondar_ofrendas.pdf. Consultado el 29.12.13.

Bourdieu, Piere. y Wacquant, Loïc.1995. Respuestas. Por una antropología reflexiva. México: Ed. Grijalbo.

Cerrutti Ángel y Pita Cecilia. 1999. "La Fiesta de La Cruz de Mayo y el velório del angelito. Expresiones religiosas de los migrantes rurales chilenos en el territorio de Neuquén. Argentina (1884-1930)". (Informe preliminar). En: *Mitológicas,* Vol 14. Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires. Argentina.

Cerrutti, Angel y Martìnez, Alicia. 2010. "El velorio del angelito. Manifestación de la religiosidad popular del sur de Chile, transplantada en el territorio del Neququén, *(1884-1930)".* En: *Scripta Ethnologica, 32, pp. 9-15.*

Coluccio, Felix. 1954. Diccionario del Folklore Americano (Contribución). Tomo I. A-D. Buenos Aires: El Ateneo Editorial.

Cortazar, Augusto Raúl. 1959. "Usos y Costumbres". En: José Imbelloni. *Folklore Argentino.* Nova, Bs As. Pp 158 -196.

Dragoski, Graciela y Paez, Jorge. 1972. "Fiestas y Ceremonias Tradicionales". En: *Colección la Historia Popular. Vida y milagros de nuestro Pueblo.* (Vol. 84) s/d.

Eliade, Mircea. 1979. Lo Sagrado y lo Profano. Madrid: Guadarrama.

Eliade, Mircea. 1958. Rites and Simbols of Initiation. The Mysteries of Birth ad Rebirth. Nueva York: Herper &Row.

Eliade, Mircea. 1997. Ocultismo, Brujería y Modas Culturales. Barcelona: Editorial Paidós Orientalia.

Elias, Norbert.1987. La Soledad de los moribundos. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Falcón, Mercedes. 2012. "El velorio del angelito, un rito de pasaje para la muerte de un niño". En: César Iván Bondar. (Comp.) *Ñane Mandu´a: sobre ritos y fiestas. N 2.* EAE, Alemania. pp. 215-235.

Franco, Arturo. 1980. Folklore de Catamarca. Tucumán: Editorial América.

González Torres, Dionisio M. 2012. Folklore del Paraguay. Asunción, Paraguay: Editora Litocolor S.R.L.

Guber, Rosana. 1991. El Salvaje Metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo. Buenos Aires: Paidós.

Hertz, Robert. 1960. "A contribution to the study of the collective representation of death". En: *Death and the Right Hand,* 27 -86. Glencoe, III. Fre Press.

López Breard, Miguel Raúl. 1983. Devocionario Guaraní. Santa Fe: Colmegna.

_____ 2004 Diccionario Folklórico Guaranítico. Corrientes: Ed. Moglia.

Ramallo, José Antonio Cecilio. 2009. La Curandera y el Maestro. Posadas: Fundación B. K. de Szychowski, Plus Ultra.

Ramirez, José Alfredo. 2005. "Imaginario Popular". Material de Taller. Instituto Superior Josefina Contte. Corrientes.

_____ 2009 (Concilio Vaticano II- 1962-65) Celebración de la Muerte – Subsidios para la celebración de las exequias- que acompaña el Rito Exequias. Concilio Vaticano II- Chile.

Santillán Güemes, Ricardo. 2007. Imaginario del diablo. Biblioteca de Cultura Popular. N 33. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Scheper-Hughes, Nancy. 1997. La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil. Barcelona: Ed. Ariel.

Thomas, Louis - Vincent. 1983. Antropología de la muerte. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ 1991. La Muerte. Un estudio cultural. Barcelona: Paidós.

_____ 1999. La Muerte. Una lectura cultural. Barcelona: Ediciones Altaya, S.A.

Turner, Victor. 1988. El Proceso Ritual. Madrid: Taurus.

Van Gennep, Arnol. 1960. Os Ritos de Passagem. Petrópolis Vozes.

Yampey, Girala. 2003. Las antiguas costumbres guaraníes. Chaco: Ed. Universidad Nacional del Nordeste.

Zubizarreta, Carlos. 1959. Acuarelas paraguayas. Paraguay: Ediciones Nizza.



Etnografía decolonial con *colectivos charrúas*: reflexionando sobre interconocimientos

Andrea Olivera

Doctorante. Laboratoire d'anthropologie culturelle et sociale de l'Université de Lausanne. andrea.olivera@unil.ch

Enviado: 21/02/14 – Aprobado: 30/05/14

RESUMEN

Mi desafío fue tratar de concretar esta opción decolonial en el trabajo de campo. Considerando la paradoja de una antropología crítica o militante, traté de vivir el campo como un encuentro en el cual surgen nuevas preguntas inesperadas sobre mis ideas, sobre mis prácticas, sobre mí misma, que permiten construir herramientas de reflexión sobre lo indígena en Uruguay. Me pareció necesario asumir mi posición histórica y teórica como investigadora, reconociendo desde qué posición hablo, y también que todo lo que digo (y escribo) tiene que ver con la experiencia vivencial del trabajo de campo con *colectivos charrúas*.

Palabras clave: etnografía colaborativa, opción decolonial, *colectivos charrúas*.

ABSTRACT

How to shape, and put into practice, decolonial participative methodology? Drawing on fieldwork conducted with *Charruas* associations, this article explores this question following two paths: first, it addresses the challenges faced by the *Charruas* as emerging political subject. Secondly, it proposes an example of the way to construct ethnographic inter-knowledge. Its main contribution rests in the deeply-rooted reciprocity of the knowledge construction, and the innovative stance proposed on *Charrua* indigenousness, usually mocked by both academic and political elites and the main public as illegitimate.

Keywords: colaborative ethnography, decolonial option, fieldwork with *Charruas* associations.

1. *¿De dónde vengo?*: motivaciones para comenzar una investigación

Uno de los temas recurrentes en las conversaciones entre los/las doctorantes del *Laboratoire d'anthropologie culturelle et sociale* de la Universidad de Lausanne en Suiza es

el de la elección del tema de estudio. A primera vista esta pregunta parece bien simple pero, de hecho, rara vez explicitamos los supuestos con los cuales nos acercamos a tal o tal tema. *"¿Por qué le dedicamos tanto tiempo y esfuerzo intelectual a una temática específica?"*, se pregunta la antropóloga Lucia Gayané Toussounian (2007).

¿No será que dejamos de lado esta pregunta porque la respuesta nos solicita a abrirnos a nosotros mismos, a nuestra subjetividad, a lo no dicho o no concientizado? Si la pregunta es simple, la respuesta no lo parece tanto. Será por eso que nuestras conversaciones doctorales quedan muy seguido sin concluir… Porque para dar una respuesta es necesario investigar, no solamente en su propia subjetividad, sino que también hay que reconocer que el conocimiento se construye de manera relacional y jerárquica, es decir examinarlo en el contexto de la "geopolítica del conocimiento" (Walter Mignolo 2001).

En mi trabajo me planteé esta pregunta y fui encontrando fragmentos de respuesta. Por eso comienzo con algunas referencias sobre mi camino personal, mi posición teórica y mi perspectiva metodológica.

Lo personal es político: una posición teórica

En mi proyecto doctoral declaré que lo que me motivaba era un recuerdo de niña. Recordaba que cuando era chica nos decían en la escuela que en nuestro país no había Indios. Se suponía que esta ausencia estaba relacionada con el desarrollo del país a nivel intelectual y socio-económico. También conocía el dicho de: "*somos descendientes de los barcos*" como confirmación de que nuestros ancestros provenían de pueblos europeos inmigrantes y no de los pueblos originarios de estas tierras. A mi entender, la cultura intelectual uruguaya miraba hacia Europa, particularmente Francia. Mis padres habían aprendido francés en la escuela, se identificaban con esa cultura a nivel artístico plástico, en literatura y filosofía política. Cuando escribí este recuerdo me pareció algo exagerado, pero descubrí después que mucha gente lo compartía, lo escuché como un leitmotiv cuando llegué a Uruguay en marzo 2008 y comencé a interrogar a la gente sobre el tema, incluso en la calle.

Afirmar que lo personal es político, que exige ser contextualizado en la geopolítica del conocimiento, implica la necesidad de tener en cuenta algunos datos que me conciernen. El hecho de haber nacido en Uruguay tiene su importancia, en relación con el tema de estudio y con la opción decolonial. El de haber vivido el desarraigo desde pequeña, el exilio político con mi familia, y el desexilio que dispersó nuevamente a la familia, me llevó a vivenciar dolores y angustias con respecto al sentimiento de pertenencia, sentir lo que es la pérdida, o la desconexión con mi identidad profunda, de sentirme extranjera en mi misma o a mi misma. Por eso será que en los primeros años de experiencia de vida en Suiza, mi país de exilio, decidí volverme ciudadana del mundo por no identificarme con ninguna nacionalidad. Cuando más tarde se dio la opción del regreso a mi país de origen, decidí continuar viviendo en Suiza. Pedí la nacionalidad suiza, no por patriotismo, pero para resguardarme de no ser echada algún día por extranjera.

Recién en el año 2000 pude comenzar a estudiar en la Facultad de ciencias sociales y políticas de la Universidad de Lausanne, la ciudad en donde vivo. En el año 2003, gracias a un concurso, tuve la oportunidad de cursar un año en México continuando mis estudios con la finalidad de practicar una cultura académica hispanófona. En la Universidad de las Américas de Puebla (UDLA) concentré mis estudios sobretodo en la disciplina antropológica. Así pude realizar un trabajo de campo con mujeres indígenas,

Náhuatl, que habían formado una cooperativa en la Sierra norte de Puebla. Fue mi primer encuentro con los pueblos indígenas, especialmente con los colectivos de mujeres. A partir de ese entonces comencé a dedicarme más particularmente a la temática indígena, sobretodo en relación con temas de desarrollo en el contexto internacional. En el año 2008, finalicé un trabajo teórico de maestría, bajo la dirección de la Profesora Isabelle Schulte-Tenckhoff, sobre cuestiones metodológicas y epistemológicas concerniendo la reaparición o emergencia de identidades indígenas que estaban consideradas desaparecidas físicamente y culturalmente. El eje principal del trabajo era la noción de identidad, consentida como reivindicación jurídico-política para obtener derechos: a territorio, a más justicia social, a reconocimiento cultural, y de manera más amplia, para reclamar transformaciones estructurales, como la redistribución de las riquezas o del poder, y transformaciones materiales y simbólicas en los modos de pensar y vivir: relación a sí mismo, con los otros, con el medioambiente.

Fue en ese momento que dirigí nuevamente mi mirada hacia el Uruguay. Había vuelto en algunas ocasiones desde el regreso de mi padre, para conocer el país de mi infancia. Había seguido en los diarios la repatriación del cacique Vaimaca Perú. Me resulto entonces mucho más importante tratar de comprender lo que pasaba en mi país de origen con respecto al tema. Por eso propuse continuar la investigación teórica, elaborando una tesis doctoral que me permita hacer un trabajo de campo bastante extenso. Fue entonces cuando fui contratada por el director del Laboratorio de antropología social y cultural, el profesor Monder Kilani, como asistente durante seis años para llevar a cabo esta tesis.

En el libro *The friendly liquidation of the past*, escrito por la politóloga Donna Lee Van Cott (2000), se enfatiza que, en los años 1990, la mayoría de los estados sudamericanos dieron un paso en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. La politóloga señala que este reconocimiento es sólo un paso hacia el diálogo intercultural, porque las nuevas constituciones reconocen el multiculturalismo pero no la autodeterminación. En el cuadro que representa a los países, notamos que el Uruguay no reconoce ningún derecho indígena y que aún no ha ratificado el Convenio 169 de la OIT.[1]

Sabía también por una encuesta nacional de hogares publicada en el 2006 por Marisa Bucheli y Wanda Cabella que la representación de la población uruguaya en lo que concierne a la identidad nacional considerada homogénea y principalmente de procedencia europea, se estaba transformando poco a poco. El Uruguay estaría perdiendo su perfil de "pueblo trasplantado", noción atribuida por Darcy Ribeiro (1985), que acentuaba el aporte principal de la migración de origen europea en el proceso poblacional de la nación. Esa encuesta muestra que 3.8% de la población declara tener ancestros indígenas y un 2.9% se identificó como tal contra 0.4% diez años antes. En comparación, la población que se auto-define afro-descendiente representaba un 5.9% en 1996 contra un 9.1% en 2006. También tenía en cuenta que de las 115.000 personas que declararon tener ancestros indígenas en 2006, solo algunas centenas se constituyeron en colectivos y reclaman, desde el final de los años 1980, el reconocimiento de esta identidad y de su aporte a la construcción de la nación. En el censo de 2011 el

1. El Convenio 169 de la Organización internacional del Trabajo (OIT) es una herramienta jurídica internacional que trata más específicamente de los derechos de los pueblos indígenas y tribales. El Convenio no define quienes son los pueblos indígenas y tribales, sino que adopta un enfoque practico y define los criterios para describir a los pueblos que trata de proteger. Un criterio fundamental para la identificación de los pueblos indígenas y tribales es la auto-identificación, además de otros que pueden ser consultados en http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--es/index.htm

porcentaje aumentó a un 5% de la población que afirmó tener ancestros indígenas, o sea alrededor de 160.000 personas.

A partir de estas fuentes y otras más elaboré una problemática en la cual propuse que la noción de etnogénesis en el sentido de la dialéctica ser nombrado/autonombrarse (pero en relación con ese ya nombrado como forma de resistencia) podría ser una herramienta conceptual que tomara en cuenta estas emergencias identitarias indígenas. Asímismo, indagué un lazo entre la reivindicación identitaria indígena y la exigencia de memoria y de resistencia contra el olvido en lo que concierne a los traumas dejados por violencias internas y del Estado, hacia sus propios ciudadanos y ciudadanas. Las fracturas de memoria (Viñar 1992) en el Uruguay serian cumulativas si tomamos en cuenta un "continuum de violencias" (Scheper-Hughes & Bourgois 2004) partiendo desde una masacre fundadora en la base de la construcción del Estado-nación.

Mis colegas y director de tesis del Laboratorio de antropología cultural y social de Lausanne estaban escépticos en cuanto a la existencia de comunidades o colectivos indígenas en el Uruguay. Por esta razón viajé a Uruguay en marzo-abril del 2008 para ver si era posible encontrarlos y si estarían de acuerdo con aceptar que una antropóloga para realizar un trabajo de campo con ellos. El encuentro se concretó y comencé mi trabajo de campo sobretodo con colectivos pertenecientes al Consejo de la Nación Charrúa (Conacha). Entre 2008 y 2011 volví en cortos períodos a Uruguay para continuar la investigación, viviendo todo un año entre agosto 2009 y julio 2010.

Perspectiva antropológica: una postura reflexiva

Según el punto de vista que adopté el cual es "tomar en serio"a las personas (Favret-Saada 1990), si existen personas y colectivos que reivindican una pertenencia a una identidad indígena cualquiera que sea, es válido e importante preguntarse porqué se produce y cómo se manifiesta.

Mi objetivo fue comprender lo que motiva a estas personas, organizadas en colectivos, a reivindicar una pertenencia indígena y en varios casos a auto-identificarse como indígenas. Una de mis preguntas principales es poder definir cuáles son las condiciones históricas, sociales y políticas que permitieron y permiten la emergencia de esta identidad indígena y que condicionan los contenidos socio-culturales de esta identidad[2].

Para iniciar la investigación me planteé la siguientes preguntas:

- Quiénes son estas personas que desde el final de los años ochenta reivindican una identidad indígena?
- Qué significa ser indígena hoy en día en Uruguay?
- Cuáles son sus reivindicaciones y cuáles son sus propuestas?
- Cuáles son los motivos para elegir la identidad charrúa?
- Por qué existe tanta resistencia en ser reconocidos como tales por algunos sectores políticos y la academia?
- Por qué se produce esta situación ahora, es decir, cuál es el contexto geopolítico y social que hace posible esta situación?
- Cómo esta situación se manifiesta a nivel social y cuáles son sus motivaciones?

Mi propuesta era entender los discursos, las estrategias de acción y los significados que los colectivos dan a sus prácticas. Traté de captar cómo interrogan la historia oficial,

2. Desarrollé este tema en un trabajo para el Congreso Internacional de Americanistas en 2012, publicado en un articulo que plantea un proceso de etnogénesis charrúa en el Uruguay. Ver: Olivera 2013.

las historias paralelas y las memorias múltiples para reapropiarse y transformar una visión oficial del pasado que es, según las interpretaciones, un elemento de socialización de los individuos y un fenómeno político del presente (Wallerstein 1988), o también, una flecha para construir el futuro como lo mencionan algunos pueblos indígenas.

Mi postura reflexiva inicial tenía que ver con mi formación antropológica. La orientación reflexiva dada por el antropólogo Mondher Kilani (1989) en la Universidad de Lausanne, aclara que no se trata sólo de tomar en cuenta la subjetividad del antropólogo pero, de manera más amplia, consiste en una reflexión epistemológica sobre cómo se construye el conocimiento. Para eso es necesario repensar la historia de la disciplina más allá del investigador individual, es decir tomar en cuenta las relaciones de poder constitutivas de una investigación en las cuales obligatoriamente va a inscribirse el antropólogo que hace una investigación. En mi caso, comenzando una investigación que concierne los pueblos indígenas, me era indispensable encontrar herramientas metodológicas que tomen en cuenta la "colonialidad" (Quijano 1992) que rige todavía hoy en día las relaciones actuales entre investigadores y pueblos indígenas. Colonialidad es un concepto elaborado en América latina por el sociólogo Anibal Quijano, ya desde los años 1970.

2. El acompañar: una metodología decolonial y participativa

El pensamiento decolonial – o teoría crítica desarrollada por intelectuales latino-americanos que articulan activismo político con producción académica desde universidades latino-americanas o estadounidenses – es una herramienta de reflexión critica que me ha sido útil para contextualizar lo que pasa en Uruguay, con la emergencia, desde hace veinte años, de colectivos que reivindican una pertenencia indígena, identificándose con una *identidad charrúa*. El pensamiento crítico decolonial tiene su inicio en un proyecto llevado a cabo por un colectivo de investigadores/ras latinoamericanos/as que se llamó al principio "modernidad/colonialidad", agregándole hoy el término "descolonialidad". En otras palabras, la opción decolonial consiste en "tomar en serio" las epistemologías no eurocentradas (Ionita 2013) e imaginar un espacio de diálogo donde puedan introducirse otras genealogías críticas de pensamiento en un diálogo epistémico.

Historia de la disciplina antropológica y pueblos indígenas: ¿un vínculo colonial?

Para poder poner en práctica tal opción decolonial, primero es necesario interrogar la historia de la disciplina antropológica que construyó la alteridad como su primer objeto de estudio. Los pueblos llamados primitivos, considerados en ese entonces en proceso de extinción (para no decir de exterminación), debían ser estudiados y sistematizados para no caer en el olvido. Según el paradigma evolucionista de época, que veía una sucesión desde lo bárbaro, lo primitivo hasta lo civilizado, al estudiar estos pueblos era como estudiarse a sí mismo en una etapa civilizatoria previa ; de manera etnocéntrica era obtener un mejor conocimiento de sí mismo pero no necesariamente entrar realmente en diálogo con el Otro para conocerlo más allá de uno mismo. También debemos examinar el vínculo entre la disciplina antropológica, la ideología y las prácticas coloniales, que significan estudiar al Otro para dominarlo mejor (Tzodorov 1982).

No obstante, muchos estudios han demostrado que los pueblos indígenas siempre estuvieron en resistencia (Burguete Cal y Mayor 2010) aunque muchas veces de forma pasiva y sobretodo invisible y silenciosa. Estos pueblos emergen en los años 1980 a

nivel internacional como sujeto político colectivo, al mismo tiempo que la antropología vive una crisis de autoridad y de legitimidad. El dicho universalismo occidental es criticado por intelectuales del llamado tercer mundo, por ser un particularismo hegemónico. Siguiendo estas criticas surge la noción de "colonialidad" como herramienta conceptual que representa el poder ejercido a través de una "matriz colonial de poder" por el sistema capitalista global que se establecería, como lo sugiere Anibal Quijano, desde la conquista de América - a través de la apropiación masiva de tierras, de la explotación de la fuerza de trabajo, de la dominación racial, del patriarcado y del control de las subjetividades. Según los investigadores del pensamiento decolonial, esta matriz sería la base del "sistema-mundo moderno" (Wallerstein 2004) y habría inaugurado la clasificación racial de los pueblos del mundo como modo de distinción constitutivo de nuestra modernidad, de la cual la colonialidad seria la cara oculta (Mignolo 2009) de la misma medalla. A diferencia del difunto colonialismo, la colonialidad define todavía hoy en día nuestras formas de percibir, de pensar y de actuar a través de tres herramientas de poder que son la *colonialidad del ser*, la *colonialidad del saber* y la *colonialidad de la naturaleza*. Los pensadores decoloniales indican que la mayor resistencia hacia esta matriz colonial de poder la están llevando a cabo los pueblos indígenas a varios niveles de intervención, ya sea desde las comunidades, o a nivel internacional.

Por lo tanto, la crisis de autoridad de la antropología, que es más bien la crisis de la antropología hegemónica (Rappaport 2007), se debe también, a que los pueblos indígenas comienzan a reivindicar su voz, además de reclamar el concebir su propia antropología. Como afirma una antropóloga maorí, Linda Tuhiwai Smith (2005), reclaman descolonizar también la metodología. En sus escritos esta antropóloga atestigua que, para los pueblos indígenas, la palabra "investigación" representa una mala palabra, una palabra "sucia", porque tiene que ver con el colonialismo y sobretodo hoy en día, con la falta de ética en las interrelaciones del trabajo de campo[3].

Como antropóloga principiante queriendo trabajar junto con las comunidades o con los colectivos indígenas, me cuestiono sobre esta propuesta. Entonces: ¿qué significa descolonizar la metodología? Sería reconsiderar la relación observador/observados, interrogar ciertas nociones de la antropología que son utilizadas actualmente por los actores sociales, en el campo, inscribirme en un sistema de relaciones interconectadas e interdependientes, y por eso ser consciente de las relaciones de poder que existen a varios niveles histórico-político-académico. Pensar en conjunto una ética de la "investigación" de campo, o mismo elaborar una metodología en común, es decir considerar a las personas con quienes voy a colaborar como productoras de conocimiento y mismo como productoras de sus propias prácticas de investigación. ¿Que significa esto? Podría definirse como no ser únicamente intérprete de otro conocimiento, sino implicarse en conjunto en la producción de ambos conocimientos como co-aprendices.

Construyendo en colectivo

Además de ayudarme a entender el contexto geopolítico actual, la opción decolonial me es de gran utilidad para reflexionar sobre mi metodología de campo, con respecto a las relaciones de poder y a la construcción del conocimiento. Aunque me apoyo además en los trabajos de dos antropólogas.

3. En su libro esta antropóloga describe la ética propuesta por los pueblos maoríes en lo que concierne las investigaciones con antropólogos. Tiene que ver a la vez con una responsabilidad moral y una responsabilidad epistemológica de respeto y reciprocidad.

En primer lugar del trabajo de la antropóloga Joanne Rappaport (2007) que plantea desarrollar una etnografía en colaboración. Su propuesta general es de no centrarse en la etnografía como texto, haciéndole así una crítica a la antropología interpretativa, pero pensar en lo que se hace en el campo y en la manera de redefinir el trabajo de campo. Es decir, tomar en cuenta las conversaciones en el campo, aceptar las descripciones de los interlocutores e interlocutoras como ellos/as las expresan, implicarse con ambos buscando nuevas significaciones. El trabajo de campo es entonces mucho más que una simple colecta de datos, se vuelve un proceso de co-interpretación colectiva desarrollándose en el espacio de investigación que puede también tener un impacto sobre la comunidad y sobre la antropóloga.

En segundo lugar, me inspiro del trabajo de la antropóloga activista N. Scheper-Hughes (2006) que define el rol de la antropóloga como una "companheira", es decir que acompaña para dar acceso a las voces de los/las sin voz. Esta antropóloga afirma haberse dado cuenta que, la gente que ella acompaña en su trabajo de campo, son personas que podrían haber sido antropólogas, pero que no tuvieron esa oportunidad. Cuenta que a menudo se sienta a conversar con ellas y la escritura surge con la dirección que esas personas le indican, significa que es el intercambio que construye la escritura final. La dificultad consiste generalmente en, cómo hacer para integrar todas las voces en la escritura, cómo hacerlas dialogar, cómo darles su justo lugar.

Ttrato de demostrar en mi tesis que la gente con quien hice mi trabajo de campo está desarrollando una antropología que todavía no es considerada como tal. Exponiéndole este tema a mi directora de tesis, la antropóloga Isabelle Schulte-Tenckhoff (1985:13), ella me indica una pregunta que planteó ya en los años 1980: *"¿ qué legitima la frontera que parece separar la antropología científica occidental de todas las otras antropologías posibles?*" La respuesta dada por ella es que esta antropología hegemónica trata de ir más allá de su visión partidaria y etnocéntrica, pero sobretodo el hecho de que la comprensión de la alteridad se haya concretado en su razón de existir. Entonces que los pueblos indígenas desarrollen sus propias antropologías podría poner en peligro la existencia de la antropología hegemónica. Es una pregunta que me planteé al final de mi trabajo de campo. ¿Qué impacto tiene sobre mi trabajo el hecho de considerar a los *colectivos charrúas* como productores de su propia antropología? Me permite darme cuenta de la jerarquización de los saberes, y de las relaciones de poder que se van dando en las interacciones, porque ocupo varias posiciones que tienen sus consecuencias en el campo: el de haber nacido en estas tierras, el de ser mujer en un mundo regido por un sistema patriarcal, el de tener una formación universitaria europea que me ubica en una posición hegemónica, mismo si opté por un pensamiento critico y que siempre seré clasificada como latina, a pesar de estar naturalizada suiza, el de considerarme una persona en perpetuo exilio, el de haberme educado en base a diferentes culturas latina y europea, el de estar construyendo una antropología práctica que tome en cuenta estas posiciones y las posiciones de las personas con quienes co-construyo. En esto me ayuda el pensamiento critico decolonial porque muestra que América Latina es también una construcción de la *matriz colonial del poder*. Para W. Mignolo la descolonización del concepto América latina, implica salirse de la matriz colonial para construir algo nuevo, en donde no sean otra vez las memorias/saberes europeas las que dominen a las otras, sino que se co-cree en conjunto con todas las memorias, en un proceso de descolonización de las memorias fragmentadas. Lo que quiero exponer en mi trabajo de doctorado es entonces que el conocimiento se construye en interacción, que además es un "interconocimiento" (Sousa Santos 2010), es decir una pluralidad de conocimientos

heterogéneos a descolonizar y no jerarquizar. Estos conocimientos pueden tener conexiones entre ellos sin comprometer su autonomía, para que este interconocimiento se realice hay que encontrar un modo concreto de hacerlos mutualmente inteligibles, lo que el sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2010) llama "ecología de saberes".

3. Buscando un conocimiento otro – construyendo antropologías

Cuando llegué al Uruguay en marzo 2008, después de diez años, tenía la paradójica sensación de estar en un lugar conocido y al mismo tiempo extraño, de ser parte de… y al mismo tiempo sentirme extranjera. El estar simultáneamente dentro y fuera me resultó un buen inicio para comenzar una investigación antropológica. Buscando a los denominados Otros y, a través de ellos, a un conocimiento Otro, o diferente al mío, comprendí que ellos también estaban buscando algo de ellos mismos en fragmentos de memorias, para rearmar "el gran Quillapí de la memoria" (Michelena 2010). Esa búsqueda se transformó por momentos en un buscar juntos/as, por otros, en un juego de espejos que reflejaban nuestras prácticas diversas. Así buscando, descubrí que los *colectivos charrúas* utilizan varias formas de conocimiento para construir el suyo proprio, y que de esa manera están desarrollando una antropología particular, que me gustaría llamar antropología popular o ciudadana. Para eso ellos utilizan algunas fuentes y métodos que son los mismos a los cuales yo, como antropóloga, me refiero y otros que para mi no eran métodos por haberlos descartado de antemano como posibles.

Fuentes y metodología "clásicas", agregándoles otras "decoloniales"

Para comenzar, los *colectivos charrúas* utilizan las mismas fuentes que cualquier investigador/dora o sea: las fuentes escritas. Las crónicas, las descripciones de los viajeros, las fuentes militares, históricas, etnográficas, o arqueológicas son pocas como lo confirma en uno de sus estudios el investigador Gustavo Verdesio (1996). Es por eso que cuando empezamos a investigar de esta manera llegamos todos a las mismas fuentes que pueden ser interpretadas de maneras diversas según la opción teórico-metodológica que se tenga.

Otros textos muy utilizados por los colectivos, a los cuales yo misma recurrí, son los textos de vulgarización científica, o los textos escritos por gente que se compromete por la causa indígena, sobretodo textos que proponen nuevas miradas sobre el pasado indígena o nacional. Estos textos pueden ser elaborados por investigadores que trabajan fuera del campo académico, que practican a veces metodologías que integran también la oralidad o un análisis de otro tipo de escritos, como la ficción, los versos o las canciones.

Se suma también otro hecho importante que, ciertos miembros de los *colectivos* están adquiriendo algunas herramientas metodológicas de la disciplina antropológica para así elaborar su proprio trabajo de campo. La asociación de descendientes de la *nación charrúa* (Adench), por ejemplo, esta recopilando testimonios de personas de cierta edad que declaran haber recibido una transmisión indígena de algún o alguna antepasado/a familiar. El *colectivo de mujeres charrúas* (Umpcha) inició un estudio sobre sus memorias en el cual las ayudé a desarrollar algunas herramientas etnográficas en el campo, como la observación-participante, la utilización de la cámara, de la grabadora o del cuaderno de campo. Fue compartiendo mis saberes practico-teóricos que aprendí junto con ellas el viajar-caminar para colectivizar las memorias: "*cami-*

nando se siente, el conectarse con la tierra, ir armando así caminatas como para ir rescatando memorias y reconectándonos con la tierra nuestra... reconocer la tierra y tener contacto con ella es también como reconocernos a nosotras mismas" (conversando con Blanca Rodríguez, febrero 2011). Incluso optamos por otras practicas que son el visitar-conversando con ronda de mate, bien útil igualmente para desarmar malentendidos. Así mismo descubrí una practica ritual, circular y horizontal, que es el conversar con el bastón de la palabra, empleada cuando se trata de temas sensibles como para hablarlos con sinceridad desde el corazón.

En conjunto con Mónica y Mary desarrollamos una metodología de campo intercultural apoyándonos en lo que Walter Mignolo o Gloria Anzaldua (1999) nombran el "pensamiento de frontera". [4] En ese trabajo de campo en común con las mujeres, la memoria oral fue una referencia primordial, ya que es en general una fuente importante para los pueblos indígenas. Además de recopilar los testimonios de vida, recopilamos también la práctica de ciertas tradiciones elaboradas de manera oculta e individual. Descubrimos que se perdió el sentido de lo colectivo de esas prácticas. Según Stella, las prácticas no son únicamente costumbres, son algo más en el sentido que consolidan un sentimiento comunitario que hoy en día estaría perdido: "*es toda la importancia de la transmisión … captar esa sabiduría que emerge a partir del colectivo*". Una de las preguntas recurrentes era: ¿en donde está *lo charrúa* en esta práctica?

Otras fuentes de conocimiento de las cuales yo no me inspiraba por no tenerlas registradas como tales son lo que podríamos llamar "memoria corporal". Para eso las manifestaciones artísticas corporales que representan ciertos colectivos son al mismo tiempo fuente y forma de resistencia y sirven como disparadoras de memoria. Se llega a la gente a través de los cantos, las danzas o las músicas. Estas representaciones tienen la capacidad de despertar emociones inconscientes, invisibilizadas o negadas, que sirven de mediación para sensibilizar y concientizar de manera individual o colectiva. El practicar a partir del cuerpo para sentir como actúan las discriminaciones en si o poner nombres sobre sentimientos de culpa, de asco, de miedo, o mismo para descubrir soluciones nuevas frente a actos de violencias, es algo que fue desarrollado por Augusto Boal en los años 1970 en Brasil en el teatro del oprimido.

La primera vez que asistí a una representación de la *comunidad charrúa* Basquade Inchalá fue en abril 2008 en el teatro de Guichón cuando íbamos al acto de conmemoración de la histórica matanza de charrúas en Salsipuedes. En el escenario se veía a un grupo de personas casi desnudas, sólo recubiertas con pieles, que estaban sentadas alrededor de un fuego. Una integrante de esta comunidad nos explicaba que era "*como sacar el pasado de los museos para que tome vida, el impacto musical y visual te lleva directo al corazón, te conecta con lo espiritual"*. A continuación el grupo ejecutaba una coreografía que ponía en escena algunos actores principales como un abuelo enfermo, un curandero o un grupo de ñandú.

Mirando esas escenas me sentía algo extrañada. Me preguntaba qué es lo que me diferenciaba a mí de estas personas que estaban actuando. Es decir que imaginaba que yo también podría estar en ese escenario si me hubiera quedado en el país. ¿Que es lo que hace que una persona emprenda este proceso de búsqueda *indígena/charrúa*, cual es el elemento disparador? Entonces, era como si necesitara poner una distancia entre esas personas y yo misma, para posicionarme como investigadora, una distancia que no

4. La reflexión que hago en mi trabajo de doctorado en lo que concierne el pensamiento fronterizo es que habría que tomarlo, no como relacionado a una cultura, a una identidad o a una posición particular, pero como una opción epistemológica y metodológica que puede bien ser la opción decolonial.

me resultaba dada de entrada. El antropólogo Christian Lallier (2009) describe bien el malestar que puede sentir un antropólogo que emprende su trabajo de campo, y como no sabe bien lo que hace ahí, tiene tendencia a aferrarse a algo que nombra objeto de estudio. Fue lo mismo que sentí al iniciar la investigación, no saber cual era mi lugar, lo que estaba haciendo allí y cómo iba a legitimar mi presencia. Por eso la tarea mayor de este trabajo de campo consistió en discernir constantemente cual era mi posición, además de establecer la distancia apropiada para poder construir una etnografía en común. Así mismo, adoptando las herramientas de la "observación flotante" (Pétonnet 1982), o del "no elegir ningún lugar" pero dejarme llevar o "sentirme afectada" por el campo (Favret-Saada 1990) me permitió analizar las manifestaciones callejeras, y los talleres musicales-educativos a los cuales participé, como una opción decolonial. Necesité algún tiempo para percibir cual era mi malestar, porque yo pensaba que ellos representaban algo cuando en realidad lo que hacen es darle vida actuándolo: "*el teatro o las performances, son una vía para enactuar la decolonialidad estética, política y ética es decir de ser haciendo"* (Mignolo citado en Clavo, Sanchez y Paniagua 2007). Siguiendo este pensamiento de Walter Mignolo comprendí que los charrúas-actores incorporan lo que ellos nombran "lo charrúa", lo hacen vivir a través la música, la danza y los cantos. Oscar Bing, músico e historiador autodidacta, integrante de la *comunidad charrúa* Basquade Inchalá lo expresa así "*lo que yo quiero es que la música nos conecte con los ancestros, nos traiga la conciencia y que se la brindemos a los otros. Volverme charrúa yo lo vivo en el sentido de romper los alambrados internos. Por eso cuando rompes tu alambrado interno llegas a lo charrúa, lo charrúa es emblemático, es lo que quedó en la historia. Entonces la música nos conecta con eso. Nosotros con la música, con las danzas, con los cantos y con la vestimenta, somos un alivio, como una esperanza. Para otros somos una cura, para los ancianos por ejemplo que nos dicen 'gracias', los más pequeños nos dicen GRACIAS"*.

Por eso el "incorporar" es una noción muchas veces empleada, además de ser una herramienta metodológica imprescindible. Se incorpora ese espíritu, esa fuerza, esos valores, esos comportamientos: "*lo charrúa es algo que cada uno puede incorporar*" dice Daniel Erman, guardabosque-antropólogo, "y *entonces si lo incorporas, simplemente eres, eso es devenir*". Lo mismo sucede con el valor de lo colectivo, se incorpora. Alberto Zapicán, curandero-artesano comenta así: "*el valor de lo colectivo, del colectivo, es una actitud, no es un pensamiento, es un valor incorporado en un comportamiento, no es un discurso*".

El conocimiento/práctica de *lo charrúa* se construye así a partir de.. y desde ellos mismos. Incorporar lo charrúa, el sentirse charrúa o el devenir charrúa, es un proceso que comienza apenas y que es vivido de maneras diferentes por cada persona o colectivo. Tratando de comprender como se entra en ese proceso pude definir una herramienta conceptual de trabajo que dé cuenta de cuatro puertas de entrada a *lo charrúa* o, de manera más amplia, a *lo indígena.*

4. Definiendo un "campo social de lo indígena" en Uruguay

De regreso al Uruguay, en agosto 2009, comienzo a asistir a las reuniones de la primera Asociación de descendientes de la *Nación Charrúa* (Adench). Esta asociación, fundada en 1989, es la que luchó desde el inicio para la obtención de logros jurídicos. El primero fue la repatriación de los restos del cacique Vaimaca Perú. Más tarde en el año 2005 Adench integra, junto con otros siete colectivos, el Consejo de la Nación

Charrúa (Conacha) recién fundado. A partir de este Consejo Conacha se logra que el once de abril sea reconocido el día de la Nación Charrúa y de la identidad indígena.

Igualmente concurría a las reuniones de la *comunidad charrúa* Basquade Inchalá, asistiendo a los talleres que se organizaban en las escuelas, y a sus representaciones callejeras. También participaba a las representaciones que daba el grupo Choñik. Más tarde, cuando se formó Umpcha, fui aceptada como integrante (el haber nacido en esta tierra adquiere entonces importancia, aunque no he emprendido una búsqueda personal sobre mis ancestros). El interés de este colectivo no mixto, es que reúne a las mujeres de varios *colectivos charrúas* de Montevideo y del interior del país, abarcando además a *colectivos de mujeres charrúas* de Entre Rios (Argentina). Su metodología de trabajo, el cual es empoderarse juntas las unas con las otras, para hacer algo en común, desarrollando al mismo tiempo el poder individual de cada una (Rowlands 1997) me recordaba la manera de construir lo colectivo tal como lo hacen las mujeres Náhuatl.

Conociendo e intercambiando con varios colectivos y personas, considerando que cada cual tenía su especificidad, su manera de encarar el proceso, de buscar y de participar o no en el Conacha, elaboré entonces una herramienta teórica y heurística para poner orden en mis datos que nombré "campo social de lo indígena en el Uruguay" de carácter polifónico y urbano. Para hacerlo me apoyé en el modelo propuesto por el sociólogo Pierre Bourdieu, para quien el campo social es un espacio de articulación de contradicciones sociales, mismo de resolución de esas contradicciones, o por lo menos de los conflictos en relación con esas contradicciones. Para especificar de qué trataba el campo social, completé con la noción "indígena" (en francés autoctonía) definiéndola como un proceso histórico, una construcción relacional y jerárquica, a contextualizar en la geopolítica del conocimiento.

Concerniendo el carácter polifónico de este proceso me referí a lo que dice Mikhaïl Bakhtine sobre la novela polifónica que opone a la epopeya, fundamentalmente monológica, en la cual todos los personajes, el narrador y también el lector-narrador, comparten una misma visión del mundo, sin que se deje otra opción posible. En la novela polifónica es el carácter irreductible de la multiplicidad de las visiones del mundo y la proliferación dialógica de los personajes que definen la polifonía.

Sobre el carácter urbano de este proceso, me apoyé en los trabajos de la antropóloga Susan Lobo (2010). Según ella, los "indígenas urbanos" (en América del Norte), son comunidades que no tienen un lazo directo con un territorio, una región o un espacio geográfico. Los miembros no viven agrupados en un barrio especifico o en barrios-ghetto, pero viven de manera dispersa en la ciudad. Es por eso que estas comunidades no son visibles. Además de ser poco conocidas, no tienen acceso a servicios sociales y sus voces no son reconocidas. Una característica principal es de estar conectadas en "redes pluriculturales y pluriétnicas" que comparten cosas en común. Comparten por ejemplo una identidad común, la de ser originarios de estas tierras, de hecho comparten valores, símbolos, una historia, sentimiento de lo colectivo, y formas de organización social horizontales. Otro punto es que estas comunidades se agrupan en asociaciones. La constitución del Consejo de la *nación charrúa*, el Conacha, en 2005 correspondería a esta característica. De hecho pueden así volverse activas en los dominios político, económico, cultural, social. Pueden desarrollar también conexiones más amplias, más allá de una sola ciudad, con otras ciudades, con pueblos o en el espacio rural. Esta red se construye permanentemente y se amplía. Su historia compartida las constituye en 'comunidades emocionales' según una fórmula del antropólogo Jose Basini (2003). Es por eso que me referí a la noción de etnogénesis en el sentido de la dialéctica de

ser nombrado y nombrarse[5] para reflexionar sobre el proceso de construcción de tal campo social de lo indígena. ¿Qué sería entonces l*o indígena/charrúa* en Uruguay? Considerando las conversaciones-entrevistas que tuve con las personas y los colectivos, establecí cuatro puertas de entrada a lo indígena/charrúa en Uruguay como ya lo mencioné anteriormente.

Ejes temáticos de entrada a lo indígena/charrúa

Cada eje representa una entrada especifica que puede ser abierta sola o simultáneamente con otras.

El eje genealógico concierne la pertenencia a través la familia. Por un lado, tiene que ver, con memorias orales y corporales, transmitidas generalmente por mujeres a través de palabras, costumbres, prácticas. El colectivo de mujeres charrúas Umpcha inició una recopilación de estas memorias en el espacio rural entre Tacuarembó y Paysandú. Por otro lado tiene que ver con una filiación definida genéticamente, o por la sangre, según referencias que podría dar la antropología biológica.

El eje político concierne la voluntad de ser reconocidos como colectivo por el Estado, afín de obtener derechos, el reconocimiento de una historia particular, reconocimiento de un genocidio, reconocimiento de un idioma (mismo si esta casi perdido), la aplicación de una reforma en la enseñanza escolar primaria y segundaria, y de la delimitación de un territorio que sea físico o simbólico. Los logros jurídicos son importantes para este reconocimiento. Actualmente el Consejo Conacha se concentra en la reivindicación de la ratificación del Convenio 169 de la OIT por parte del Estado uruguayo.

El eje ecológico concierne una relación especifica con la tierra, un reconocimiento del rol de guardianes y guardianas de esta tierra con respecto al pasado pero también al devenir de la región y mismo del planeta. Al contrario del eje genealógico, en el eje ecológico, la filiación se construye a través de la tierra lo que significa:

- los ancestros reposan en la tierra y son parte de la tierra-territorio (por eso la importancia de enterrar los restos del cacique Perú)
- el haber nacido en esta tierra-región (sin ser un esencialismo pero, como lo plantean los pueblos aborígenes de Oceanía, o el Buen Vivir andino, es el comprometerse con el cuidado del equilibrio de la tierra de manera sagrada y para el futuro)
- el tener un lazo de filiación con los diversos reinos mineral, vegetal y animal (el humano no está dividido de ellos, es parte de, entonces no puede destruirlos)

Este eje puede entrar en resonancia con los movimientos de defensa por la tierra o en contra la extranjerización de la tierra, aunque la relación especifica con la tierra puede tomar diversos matices dependiendo de la visión del mundo o de la opción ideológica que se tenga.

El eje espiritual concierne una relación interna/externa con la vida, de respeto profundo hacia la vida, que proviene de una cosmovisión indígena o manera de vivir en 'común unidad'. Según Alberto, la colonización destruyó esta relación, o trató de destruirla. Descolonizarse es entonces recuperar ese vinculo, que no tiene que ver con un color de piel o el hecho de ponerse plumas, como dice, pero con esos valores de respeto de la

5. Sobre esta noción tal cual yo la utilizo referirse a Boccara (1998).

vida y de lo colectivo, de no querer capitalizar, pero de vivir una vida plena. Se puede decir entonces que son valores universales porque se encuentran en todo el mundo independientemente de una identidad, cultura o nación. ¿Será que la matriz del poder nos ha alejado de ellos?

Conclusión

En este artículo me concentré en contar como fui definiendo la construcción de una metodología decolonial que me llevó a cuestionar el cómo hacer el trabajo de campo junto con las personas o colectivos que fui conociendo. El acompañar significa para mí dar visibilidad a una temática polémica en el país, podría decir desacralizarla, y revelar la importancia que tiene para la población en su conjunto el conocer otra visión de su pasado. El acompañar significa también dar la voz a personas o colectivos que no la han tenido aún. Además de darles la voz, es reconocer el trabajo importante de memoria que están haciendo, a su manera, con sus prácticas y formas de encararlas. El acompañar las mujeres de Umpcha en el inicio de su proyecto, fue para darles un impulso, para que se den cuenta de la importancia que tiene este trabajo, sobretodo de hacerlo con las mujeres en el espacio rural para colectivizar memorias. En ningún momento pensé que me tocaba a mi como doctorante en antropología viniendo de Europa hacer este tipo de trabajo. Es algo que a mi parecer se tendría que hacer en conjunto con la academia uruguaya para desarrollar un interconocimiento, darle espacio y trabajo a jóvenes generaciones de antropólogos/as recién formados e interesados por el tema. Preguntarse por ejemplo sobre el 5% de la población que declaro tener ancestros indígenas. Esas personas, de dónde vienen, hacia dónde van?, están en acuerdo con los *colectivos charrúas* actuales?, proponen otras soluciones?

Cabe decir que hay una abertura al tema indígena en la academia. Desde hace un par de años se han organizado jornadas de intercambios entre académicos y miembros de los *colectivos charrúas. S*e podría poner en práctica una ecología de saberes tal como la propone Boaventura de Sousa Santos, que presupone que distintos conocimientos pueden coexistir. La finalidad siendo el poder responder a los nuevos desafíos preguntándose qué tipo de conocimiento se construye, para quién, por quién y para que?

Bibliografía

Anzaldua Gloria. 1999 (1987) «*Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*». San Francisco: Aunt Lute Books.

Basini Rodríguez Exequiel José. 2003. Indios num país sem índios: a estética do desaparecimento: um estudo sobre imagens índias e versoes étnicas no Uruguai. Tese apresentada ao programa de pos-gradduaçâo em em antropología social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul para obtençâo do titulo de Doutor. Porto Alegre.

Boccara Guillaume. 1998. Guerre et Ethnogenèse Mapuche dans le Chili Colonial. L'invention du soi. L'identité des Mapuches et les raisons de leur singulière résistance au colonisateur espagnol. Paris: L'Harmattan.

Bucheli Marisa y Cabela Wanda. 2006. Perfil demográfico y socioeconómico de la población uruguaya según su ascendencia racial: encuesta nacional de hogares 2006, informe temático. Montevideo: INE. 64 p.

Burgueti Cal y Mayor Araceli. 2001. Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina. En: La autonomía a debate: autogobierno indigena y estado plurinacional en América Latina. Quito: FLACSO

Clavo Iñigo María, Sánchez y Mateos Paniagua Rafael. 2007. «Sobre pensamiento fronterizo y representación» En: *3w.bilboquet.se, no 8,* noviembre.

Clifford James. 1983. «De l'autorité en ethnographie» En: *L'ethnographie* Vol. 79, no 90/01: 87-118.

Favret-Saada Jeanne. 1990. «Etre affectée» En: *Gradhiva* no 8: 3-10.

Guillaumin Colette. 1992. «Femmes et théories de la société: remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées» En: Sexe, Race et pratique du pouvoir: l'idée de Nature. Paris: Côté-femmes éditions: 219-239.

Ionita Irina Alexandra. 2013. La possibilité d'une perspective autre: un itinéraire de recherche: l'empathie anti-utilitariste, l'option décoloniale et le dialogue avec les épistémès autochtones au Canada. Thèse présentée à l'Institut de Hautes Etudes Internationales et du Développement pour l'obtention du grade de Docteur en études du développement. Genève: IHEID

Kilani Mondher. 1989. *Introduction à l'anthropologie*. Lausanne: Ed. Payot.

Lallier Christian. 2009. Pour une anthropologie filmée des interactions sociales. Paris: Ed. Archives contemporaines.

Lobo Susan. 2009. «Is urban a person or a place? characteristics of urban indian country» En: Lobo Susan, Talbot Steve. Native American voices: a reader. 3rd. Prentice Hall.

Masson Sabine. 2010. «Transformando la investigación desde las prácticas feministas postcoloniales: de vuelta a mi experiencia etnográfica y activista con *Tzome Ixuk»* En: Libro de autoría colegiada: conocimientos, poder y prácticas políticas.

Michelena Mónica. 2011. Mujeres charrúas rearmando el gran Quillapí de la memoria en Uruguay. México: Ciesas-sureste.

Mignolo Walter. 2009. «La colonialidad: la cara oculta de la modernidad» In: *MACBA:* 39- 49.

Mignolo Walter. 2001. «Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale» En: Multitudes Web (http://multitudes.samizdat.net/spip.php?page=imprimer&id_article=91)

Olivera Andrea. 2008. Les Charrúas en Uruguay: une identité en construction? Un mouvement social en gestation? Travail de Mémoire en Master. Genève: IHED.

Olivera Andrea. 2013. «Charrúas urbanos en Uruguay: ¿un proceso de etnogénesis?» En: *Sujetos emergentes: nuevos y viejos contextos de negociación de las identidades en América Latina.* Mexico: Ed. EON: 95-110.

Olivera Andrea. 2005. Interrelations au sein du développement: rencontre dans la Sierra Norte de Puebla entre une coopérative de femmes indiennes et une ONG mexicaine: analyse des rapports sociaux de sexe, de race, de classe. Mémoire de licence en sciences sociales. Lausanne: Unil.

Pétonnet Colette. 1982. «L'Observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien» En: L'Homme vol. 22, no 4: 37-47.

Quijano Aníbal. 1992. «Colonialidad y modernidad/racionalidad» En: *Perú Indígena* vol. 13, no 29

Rappaport Joanne. 2007. «Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración» En: *Revista colombiana de antropología* vol. 43, enero-diciembre: 197-229 (Disponible en: http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=105015277007)

Ribeiro Darcy. 1985. «Los pueblos transplantados» En: Ribeiro Darcy. La Americas y la civilización: proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos. Buenos Aires: Centro editor de America latina: 403 – 489.

Rowlands Jo. 1997. «Empoderamiento y mujeres rurales en Honduras: un modelo para el desarrollo» En: Magdalena Leon (Comp.). Poder y empoderamiento de las mujeres. Bogotá: TM Editores: 213-245

Scheper-Hughes Nancy. 2006. «The primacy of the ethical: propositions for a militant anthropology» En: Henrieta L. Moore & Todd. E. Sanders. Eds. Anthropology in theory: issues in epistemology. Malden MA: Blackwell Publishing: 507-512.

Scheper-Hughes Nancy y Bourgois Philippe (Eds.). 2004. Violence in war and peace. Malden: Blackwell.

Schulte-Tenckhoff Isabelle. 1985. La vue portée au loin: une histoire de la pensée anthropologique. Lausanne: Ed. d'en bas.

Sousa Santos Boaventura de. 2010. Descolonizar el saber, reinventar el poder. Montevideo: Trilce Editorial.

Spivak Gayatri Chakravorty. 1993 (1988). «Can subaltern speak?» En: Williams Patrick and Laura Chrisman (Eds.). Colonial discourse and post–colonial theory: a reader. New York: Harvester Wheatsheaf: 66-111.

Tuhiwai Smith Linda. 2005 (1999). Decolonizing Methodologies: research and indigenous peoples. London, New York: Zed Books.

Tzvetan Todorov. 1982. La découverte de l'Amérique. Paris: Le Seuil.

Van Cott Donna Lee. 2000. The Friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.

Verdesio Gustavo. 1996. La invención del Uruguay: la entrada del territorio y sus habitantesa la cultura occidental. Montevideo: Editorial Graffiti ; Editorial Trazas, 235 p.

Viñar Marcelo. 1992. «Memorias fracturadas: notas sobre los orígenes del sentimiento de nuestra actual identidad nacional» En: Achugar Hugo, Caetano Gerardo. (Comp.). Identidad uruguaya: ¿ mito, crisis o afirmación? Montevideo: Trilce: 33-47.

Wallerstein Immanuel. 1988. «La construction de peuples: racisme, nationalisme, ethnicité» En: Balibar Etienne, Emmanuel Wallerstein. Race, Nation, Classe: les identités ambigües. Paris: La Découverte: 95-116.

Wallerstein Immanuel. 2004. Comprendre le monde: introduction à l'analyse de système-monde. Paris: La Découverte Poche.



El Islam como objeto antropológico. Estudio en Buenos Aires

Mayra Soledad Valcarcel
Licenciada en Ciencias Antropológicas (UBA). Becaria doctoral CONICET, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
mayravalcarcel@yahoo.com.ar

Enviado: 21/02/14 – Aprobado: 26/05/14

RESUMEN

El objeto de este artículo es presentar el proyecto de investigación que iniciamos en la tesis de licenciatura en Antropología: *Mujeres Musulmanas. Identidad, Género y Religión* la cual, como su título indica, se inscribe dentro del complejo campo de los estudios de Género y Religión. Es un trabajo preliminar que pretendemos continuar y profundizar durante el proyecto doctoral. Por otro parte, aprovechamos esta instancia para dar a conocer los debates existentes en el seno de la Antropología del Islam. Por último, reflexionamos sobre nuestro trabajo de campo y algunas cuestiones concernientes al "oficio del antropólogo".

Palabras claves: Género, Islam, Antropología, Cuerpo, Identidad.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to present the research project we have started in the anthropological thesis: *Muslim Women. Identity, Gender and Religion* which, as its title suggests, is part of the complex field of Gender Studies and Religion. It is a preliminary work that we want to continue and deepen during the doctoral project. On the other hand, we take this instance to introduce the existing debates inside the Anthropology of Islam. Finally, we reflect on our fieldwork and some issues concerning the "the anthropologist´s job"

Key words: Gender, Islam, Anthropology, Body, Identity.

Los estudios sobre el Islam en Argentina

Emprender un trabajo sobre Islam en Argentina presenta sus ventajas y desventajas. Por un lado, existen muy pocos estudios sociológicos y antropológicos sobre esta religión en el país. Esto hace que todo aporte, aún provisorio, sea bien recibido dentro

del mundo académico y despierte el interés de diversos interlocutores. Al no existir sobreproducción y reiteración de información, todo aspecto o fenómeno con relación a esta religión genera curiosidad y puede convertirse en un objeto de estudio relevante. Pero por otro lado, la escasa literatura al respecto junto a la limitada trayectoria de trabajo etnográfico en el campo islámico, vuelve nuestra propia experiencia mucho más incierta. No contar con este *background* dificulta nuestras decisiones teóricas y metodológicas. Nos cuesta definir y construir el problema de investigación así como también elegir las estrategias de trabajo. Sin olvidarnos, además, del desafío que los académicos latinoamericanos tenemos de desarrollar marcos conceptuales, teóricos y analíticos de la Antropología de las Religiones que rompan con los enfoques eurocéntricos y neocoloniales (Masferrer Kan, 2007: 89).

Dicho esto, quisiéramos dar cuenta del estado del arte de los estudios del Islam en Argentina. Adentrándonos, principalmente, en los debates en torno a la existencia y definición de la Antropología del Islam y sus contrastes con la Antropología Islámica. Por empezar, Silvia Montenegro (2007) nos explica que los estudios sobre el Islam en Argentina y América Latina han sido escasos hasta finales de los años ´90. Señala, al menos, dos razones por las que ha sido un campo de investigación marginal. A saber: 1) la comunidad musulmana es una minoría religiosa con menor visibilidad que otras y 2) la mayoría de los estudios historiográficos se centraron en las corrientes migratorias europeas mientras que la inmigración árabe ha sido poco abordada.

Cabe aquí hacer una aclaración: islam y arabidad no son términos intercambiables. El mundo islámico trasciende las fronteras del mundo árabe. Sin embargo, cuando hablamos de la presencia del Islam en Argentina debemos remontarnos a la llegada de los inmigrantes provenientes de la región de *Bilad as-Sham* (actualmente Siria, Líbano y Palestina) a fines del siglo XIX y principios del XX, aun cuando se estime que alrededor del 80% de ellos profesaba alguna vertiente del catolicismo (Akmir, 2009). Algunos de los trabajos historiográficos o periodísticos sobre esta corriente migratoria son los de Akmir (1991, 2009), Brieger (2002), Brieger y Herszkowich (2003), Humprey (1998), Jozami (1987, 1992, 1994, 1996), Kelgan (2005), Klich (1993, 1995, 1995) y Tasso (1990).

Por otra parte, la globalización, la pluralización del campo religioso y la expansión de nuevos movimientos espirituales a partir de la década de los ´90, estimularon el interés de los investigadores por las minorías religiosas y corrientes no hegemónicas. A su vez, el ataque a las Torres Gemelas (2001) y la consecuente reestructuración de la geopolítica mundial convirtieron al Islam en un objeto de interés social. No obstante, distintos autores reconocen que la curiosidad social y mediática por esta religión en Argentina se despierta a partir de las presidencias de Carlos Menem (de origen musulmán y converso al catolicismo) y especialmente tras los atentados a la Embajada de Israel (1992) y la AMIA (1994) perpetrados, según una de las principales líneas de investigación judicial, por el grupo libanés Hezbollah con la colaboración de diplomáticos iraníes que residían en el país.

Estos trágicos sucesos hicieron que la comunidad islámica local adquiriera mayor visibilidad pública no sólo por la información que circulaba a través los medios de comunicación sino porque sus mismos miembros comenzaron a desarrollar distintas estrategias para contrarrestar el efecto de los discursos anti-islámicos. Todo esto fue configurando, tal como indica Montenegro, una nueva agenda empírica (2007:16-17). Podemos encontrar trabajos que: a) abordan la relación entre etnicidad árabe y religión islámica (Montenegro, 2005, 2008; Piñeiro Carreras, 2004), b) estudian procesos de estigmatización y circulación de representaciones sociales (Piñeiro Carreras, 2006;

Vagni, 2010), c) emprenden un estudio comparativo de las instituciones islámicas, las formas de conocimiento religioso y la autopresentación y legitimación de las membresías (Chinnici, 2009; Montenegro, 2010; Piñeiro Carreras, 2004, 2005; Vagni, 2010), d) se interesan por el sufismo y vertientes esotéricas (Kerman, 2007), e) incluyen el análisis ritual y las prácticas corporales (Montenegro, 2005) y f) analizan las formas de sociabilidad y los valores familiares (Buitenkamp, 2010; García Somoza, 2009; Venditti, 2004)

Nuestro trabajo se inscribe dentro del sinuoso campo de los estudios de Género y Religión y pretende continuar la línea de investigación iniciada por la socióloga Mari-Sol García Somoza (2009) quien se propone analizar las prácticas, discursos y significaciones que intervienen en el proceso de construcción de las identidades de las mujeres musulmanas argentinas. Tratando, además, de entender por un lado, las implicancias del Islam en el campo religioso y la esfera pública local y por el otro, la importancia de los modelos familiares y sociales que estas mujeres aprenden y transmiten.

Antropología del Islam vs Antropología Islámica

Reconocemos que abordar un fenómeno religioso desde la perspectiva de género presenta sus dificultades a las que se le suman aquellas que se desprenden del estudio antropológico de una tradición religiosa que incluye además de su mundo confesional, su propia producción teológica (Lukens-Bull, 1999). Nos "enfrentamos" no sólo a una comunidad con sus propias prácticas y significados sino a todo un universo doctrinario y teológico e incluso a sus propias formulaciones o aproximaciones científicas. Pensemos, por ejemplo, en el desarrollo de la Antropología Islámica. Por esta razón, para nosotros es importante señalar que existe una diferencia crucial entre esta última y la Antropología del Islam. Mientras una tiene al Islam como objeto de estudio antropológico (con todo lo que ello implica), la otra pretende islamizar el conocimiento antropológico poniendo en jaque el principio de autonomía existente entre el mundo científico y los imperativos religiosos (Montenegro, 2007:109).

Desde hace mucho tiempo la Antropología se cuestiona su controvertido origen como disciplina social. Sus debates internos se han intensificado a partir del posmodernismo y las teorías poscoloniales. La antropología reflexiona acerca de su rol fuera de la academia, el impacto de sus producciones, la autoridad etnográfica, la construcción del conocimiento y la otredad. Esta reflexividad autorreferencial, aunque sumamente necesaria, muchas veces conduce al escepticismo y relativismo extremo pero además, puede ser resignificada estratégicamente por corrientes que tratando de contrarrestar aquello que critican, corren el riesgo de convertirse en su reverso y opuesto necesario. Al respecto, Montenegro afirma:

> *"El lenguaje en juego es el de la religión, el proyecto es el de la construcción de una antropología islámica que no renuncia al proyecto científico sino que postula reintegrarlo a una noción de cientificidad texturizada por la cultura coránica. Un emprendimiento que, por ser contra-orientalista, roza a menudo el occidentalismo, si pudiera llamarse así al reverso del orientalismo denunciado por Edward Said"* (2007:89)

En un contexto en el que: se refuta la idea de que Occidente posee la única tradición de pensamiento legítima y universal, se rechaza no sólo su política colonialista e imperialista sino también la colonización discursiva de su academia (Mohanty, 2008) y se discute sobre la agencia del subalterno (Spivak, 2003), surgen actores y movimientos dentro del campo científico que pretenden llevar la des-occidentalización de las ciencias a otro nivel. Es el caso de intelectuales musulmanes como Ismail al Faruqui y Akbar

Ahmed que promueven la islamización del conocimiento. Esta empresa se intensifica en un mundo globalizado en el que los flujos transnacionales y la dinámica de la política de la identidad, redefinen permanentemente las agendas política, económica, cultural, religiosa y académica. El desarrollo de las Ciencias Islámicas está íntimamente relacionado, entonces, al Resurgimiento Islámico. La sacralización de las Ciencias Sociales es un proceso adyacente al de la sacralización de la política.

La Antropología Islámica quiere exaltar las diferencias, remarcar su autenticidad e identidad cultural y religiosa. Los intelectuales musulmanes, la mayoría de ellos formados en academias occidentales, que promueven este proyecto, entienden que el conocimiento científico forma parte del *din islámico*[1]. Su objetivo es construir una epistemología islámica que por un lado, recupere los métodos y premisas de los pensadores clásicos del Islam y por el otro, circunscriba los métodos científicos de Occidente a los límites del Islam (Montenegro, 2007:94).

Es necesario cuestionar y problematizar la legitimidad de las producciones científicas y académicas occidentales. Ahora bien, las "antropologías adjetivadas" corren el riesgo de caer en tentaciones bastante peligrosas. En primer lugar, homogeneizar todo el conocimiento producido en Occidente restringiendo así el diálogo e intercambio académico. En segundo lugar, utilizar estos cuestionamientos como un artilugio que las ampare o proteja de las críticas externas. Y finalmente que su empeño por defender su autenticidad, les impida reflexionar sobre su propio origen y la forma en que construyen y legitiman el conocimiento que producen.

Prestamos especial atención a las críticas y debates poscoloniales y creemos que todas las sociedades tienen derecho a pensar sobre sí mismas y elaborar su propio conocimiento. Aun así, pensamos que es fundamental preservar la línea que distingue la Antropología del Islam de la Antropología Islámica. La primera, con todas sus dificultades, podría contener una gran diversidad de trabajos cuyo objeto de estudio antropológico sea el Islam. Sus fronteras deben ser dinámicas y permeables. En cambio, la segunda - aunque para algunos se vuelva universal gracias a la fuerza del Islam- restringe y particulariza el conocimiento (Montenegro, 2007).

Los debates en torno al carácter "confesional" de la Sociología de la Religión parecían ya estar saldados hasta altura. Sabemos, gracias al grado de reflexividad que nuestra disciplina ha alcanzado, que la neutralidad científica no existe y que nuestra subjetividad interviene permanentemente durante nuestro trabajo. Sin embargo, creemos que no es lo mismo estudiar sociológicamente la fe que se profesa o incluso recuperar categorías provenientes de otras tradiciones de pensamiento que estudiarla desde la misma epistemología que esa religión configura. Aunque algunos sostengan lo contrario, esto puede estar más próximo a la teología que a la antropología.

Definiendo el punto de partida

Pues bien, todavía nos quedan varios interrogantes ¿Cuál es el objeto de investigación de la Antropología del Islam? ¿Podemos hablar de un único Islam? ¿Cómo definen los antropólogos el Islam? ¿Y los creyentes? ¿Qué hacemos con sus definiciones? Lejos de nosotros está poder responder todas estas preguntas, pero sí reflexionar sobre las

1. Los musulmanes conciben el Islam como una forma de vida. Es un sistema que comprende todas las dimensiones sociales e individuales (política, higiene, alimentación, economía, justicia, étc). Esta concepción tiene su fundamento en el principio de unicidad (*tawhid*). Existe una sola realidad, una creación unitaria, que es Allah. Por esta razón, creen que es inadecuado reemplazar el vocablo árabe din por el término religión.

cuestiones que éstas plantean. Primero, entendemos, siguiendo a autores como Hamid el Zein (1977) y Talal Asad (1986, 1993), que debemos pensar el Islam y la identidad musulmana en términos plurales. Segundo, debemos distinguir la definición teológica del Islam de su definición antropológica. Como plantea Ceriani (2013) la religión es una categoría social de status polivalente. A saber, tiene un carácter polisémico. Su uso, sentido y apropiación depende de los sujetos e instituciones que la definen y emplean así como también del contexto histórico y las relaciones de poder.

El autor nos explica que algunos grupos o comunidades religiosas creen que la palabra religión es insuficiente o inapropiada para referirse a su fe. Tal es el caso de los musulmanes. Otros grupos, en cambio, debido a su interés por legitimar socialmente sus creencias y prácticas deciden enfatizar el uso de este término. Pensemos, por ejemplo, en los cultos afrobrasileños. Por el contrario, movimientos new age y alternativos rehúsan de esta categoría y hablan de espiritualidad.

Siguiendo esta línea, reconocemos que la definición que emplean los antropólogos islámicos, los teólogos o los creyentes de un sector de la comunidad islámica argentina puede variar. Sin olvidarnos, por supuesto, de las tensiones existentes entre las prácticas locales y los principios universales del Islam. El desafío que cada comunidad local tiene de afianzarse como una comunidad de interpretación que respete los lineamientos de la tradición religiosa pero que pueda a adaptarlos a su propia trayectoria histórica (Montenegro, 2002:66). ¿Cómo encontrar, entonces, un eje común? ¿Cómo establecer nuestro punto de partida?

En este sentido, nos apoyamos en las propuestas de Asad (1986, 1993) y Lukens-Bull (1999). Por un lado, Talal Asad entiende el Islam - retomando la definición de religión de Clifford Geertz[2]- como una tradición discursiva. Esto no implica construir una falsa dicotomía entre tradición y modernidad sino en cambio, comprender el Islam como un universo de discurso y un *cosmic framework* determinado en el que se socializan los creyentes, instruyéndolos respecto del objetivo y la correcta forma de sus prácticas (Asad, 1993:120). Un elemento central en esta tradición discursiva es la separación entre lo permitido/lícito (*halal*) y lo prohibido (*haram*)[3].

Por otro lado, Asad se opone a la representación del Islam como una estructura o superestructura social. Afirma que el sistema simbólico debe estudiarse considerando la forma en que se articulan las relaciones históricas de poder y la vida cotidiana en cada contexto especifico. Aunque existan "dramas similares" en países de mayoría islámica, las coyunturas no son intercambiables entre sí ni los distintos ejercicios discursivos pueden simplificarse dentro de una misma narrativa (1986:7). De la misma manera, entendemos que la construcción identitaria de una mujer musulmana difiere notablemente si ésta vive en Argentina, Francia o en un país islámico.

Por su parte, Lukens-Bull nos recuerda la diferenciación analítica entre la pregunta antropológica y teológica sobre qué es el Islam. Esta última refiere a un estado ontológico de las cosas y los fundamentos de la fe. En cambio, para este autor el punto de partida de la definición antropológica del Islam es la definición musulmana. A

2. Geertz define la religión como un sistema de símbolos que establece poderosas, generales y duraderas motivaciones y estados de ánimo a través de la formulación de concepciones sobre un orden general de existencia; concepciones dotadas de un aura de facticidad y objetividad que vuelven absolutamente reales a esas motivaciones y estados de ánimo. Geertz, C. "La religión como sistema cultural". En: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2003.

3. Entre las prácticas ilícitas y condenables se encuentran: el consumo de cerdo y sangre de animales, beber alcohol, la usura, la difamación, el incesto, el adulterio, los juegos de azar y las prácticas adivinatorias.

saber: la sumisión a Dios. El término Islam proviene de la palabra árabe *aslama* que significa someterse. De hecho, el vocablo musulmán deriva de la misma raíz s-l-m y significa precisamente aquel que se somete. Por lo tanto, para Lukens-Bull todos los musulmanes estarían de acuerdo con esta definición aunque diferirían en la forma en que debe cumplimentarse. Ahora bien, no debemos confundir un concepto nativo con una categoría analítica. Sin embargo, creemos, siguiendo a este autor, que estudiar las diferentes formas de someterse a Dios, es decir, de ser musulmán es uno de los objetivos centrales de la Antropología del Islam (Lukens-Bull, 1999:17).

Presentación de la investigación

Mujeres Musulmanas. Identidad, Género y Religión constituye - en todo sentido - nuestra primera experiencia antropológica. Surgió de nuestro interés por los Estudios de Género y la Antropología de la Religión, en especial por aquellos dedicados a analizar distintas problemáticas en torno a las mujeres musulmanas. Definir el tema y objetivo de investigación no ha sido tarea sencilla teniendo en cuenta por un lado, la escasa producción académica sobre el Islam en Argentina y por el otro, que los trabajos realizados en otras regiones analizan fenómenos, procesos y debates poco desarrollados en el contexto local.

Aun así, nos propusimos comprender y analizar la forma en que mujeres musulmanas argentinas construyen sus identidades en un país en el que el 76% de la población se declara católica y en el que la comunidad islámica es una minoría religiosa con menor visibilidad que otras. Si bien el campo religioso local se ha pluralizado y aparecen permanentemente nuevos actores sociales en escena, la Iglesia Católica continúa preservando su posición hegemónica (Frigerio, 2007; García Somoza, 2009). No nos olvidemos que el catolicismo ha sido un elemento fundamental en la construcción del mito de la nación argentina. Por esta razón, nos preguntamos cómo viven y experimentan su identidad islámica las mujeres que profesan esta fe en una sociedad fuertemente influenciada por el catolicismo y con prácticas y costumbres que se distancian de algunas de las normas que su religión prescribe. Pero además, prestamos atención al modo en cómo sus creencias religiosas intervienen en la construcción de sus identidades de género.

Nuestro proyecto de investigación intenta abordar un aspecto o fenómeno religioso incluyendo como dimensión o categorías de análisis: el género, la corporalidad (o mejor dicho el *embodiment*) y la subjetividad. Entendemos que la construcción de toda identidad (de género, religiosa o étnica) es un proceso relacional, situacional y dinámico que incluye tensiones, negociaciones y conflictos entre los sujetos involucrados (Bourdieu, 2007; Giménez, 1997). Toda identidad se exhibe y reactualiza siguiendo determinadas pautas y normas (dimensión performática y normativa de la identidad) pero también es incorporada y experimentada de manera singular y diferencial por cada individuo. Por consiguiente, comprendemos que la religión - en este caso el Islam - no sólo prescribe determinadas normas y reglas (alimentación, higiene corporal, contacto interpersonal, étc) que rigen la conducta de los creyentes sino que constituye el cimiento o armazón ético sobre el que construyen su presencia en el mundo. Por esta razón, nos atrevimos a pensar y definir el *din islámico* como un determinado modo de estar y de *ser- en- el- mundo*[4].

4. Recuperamos el concepto propuesto por Merleau Ponty. El filósofo francés explica que el sujeto mantiene una relación de co-implicación con el mundo. El cuerpo y el mundo se comunican a través de la facticidad de la carne. Entiende que la percepción es una modalidad de existencia pre-objetiva que requiere de la agencia

Para cumplir con el objetivo propuesto empleamos y combinamos distintas estrategias metodológicas. Entre ellas: 1) la observación participante en distintos eventos sociales, culturales y religiosos, 2) la realización de entrevistas etnográficas a mujeres con distintos grados de participación en la institución, 3) la búsqueda y análisis de bibliografía religiosa, material de divulgación y publicaciones impresas y digitales y 4) la reconstrucción de relatos de vida.

Decidimos iniciar nuestra investigación concentrándonos en un grupo específico de la comunidad argentino-árabe-islámica de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Entrevistamos a mujeres que asisten a la mezquita At Tauhid del barrio porteño de Floresta y que participan en la agrupación Unión de Mujeres Musulmanas Argentinas (UMMA) que funciona en ella. Antes de continuar, debemos aclarar que la comunidad islámica argentina es una comunidad con una gran diversidad interna. Existen distintos grupos, tendencias e instituciones. Si bien los lazos son estrechos y mantienen una imagen pública de armonía y unidad, están atravesados - como todo grupo o comunidad - por tensiones políticas, religiosas e identitarias.

La mezquita At Tauhid fue inaugurada en el año 1983 en un barrio ocupado históricamente por familias musulmanas de origen libanés. Se construyó, según las palabras de los propios entrevistados, a partir de la necesidad que la comunidad tenía por establecer un lugar de encuentro y una institución que los ayude a "recuperar" su identidad y difundir "el verdadero rostro" del Islam. Esta mezquita se define o caracteriza por su orientación teológica-doctrinaria y su posicionamiento político. Ésta, a diferencia de las otras dos mezquitas existentes en Capital Federal, adhiere al Islam Shía[5]. Esta distinguibilidad, sobre la que no entraremos en detalle en esta oportunidad, confiere ciertas particularidades o especificidades al proceso de construcción de las identidades personales, sociales y colectivas de los miembros de esta comunidad.

Identidades múltiples, Cuerpo y Subjetividad

En primer lugar, reconocemos la interseccionalidad y transversalidad de las identidades (Femenías, 2008; Yuval Davis, 2006). Por esta razón, nos pareció acertado emplear el concepto de **posición translocacional** (*translocational positionality*) de Floya Anthias (2002, 2008). Esta autora entiende que la identidad no es una esencia sino un complejo entramado de continuidades y discontinuidades entre múltiples pertenencias (sexo/género, etnia, clase, étc). La posición de cada actor social se define a partir de la interacción de estas distintas locaciones las cuales a su vez reconfigurará de diferentes maneras según su presente biográfico y contexto situacional. De esta manera, la identidad de género se encuentra fuertemente influenciada por la posición de clase, las creencias religiosas y los estereotipos culturales.

---

e interpretación del sujeto. Por más ver: **Merleau-Ponty**, M. 1993 [1945]. *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Planeta Agostini.

5. La división entre sunnitas y chiitas se origina a partir del conflicto sobre quien debía ser el sucesor del Profeta Muhammad. Los sunnitas apoyan el califato mientras que lo shiítas creen en el imanato. Estos últimos afirman que Alí (yerno y primo del profeta) es el primero de una serie de imanes (líderes espirituales que guían la comunidad). Los imames son seres infalibles cuya descendencia se establece a través de Fátima (la hija del Profeta) y su esposo Alí. Los chiitas constituyen el 15% de la población islámica mundial y residen principalmente en Irán, el Líbano y algunas regiones de Siria, Bahréin e Irak. Por otro lado, sunnitas y shiítas comparten las mismas creencias y prácticas rituales. Sin embargo, difieren en algunos puntos. El Islam shía permite el ejercicio del ijtihad (abolido en el siglo X por los sunnitas) y, además, creen que el Mahdi (el guiado que aparecerá antes del Juicio Final) es el Imán Oculto mientras para los sunnitas aún no ha nacido.

Las mujeres que entrevistamos poseen trayectorias y narrativas biográficas muy diferentes entre sí. Algunas son jóvenes conversas al Islam que deciden usar vestimenta islámica cotidianamente. Otras, en cambio, son mujeres de mediana edad, nacidas en el seno de familias árabe-musulmanas, que - salvo eventos específicos- no exhiben públicamente señas identitarias. Cada una articula sus pertenencias y posiciones de distinta manera. Sin embargo, todas - con mayor o menor dificultad - intentan conciliar o armonizar la identidad nacional (argentinidad) con su identidad religiosa (musulmanidad) (Piñeiro Carreras, 2004, 2005, 2006; García Somoza, 2009).

Como explicamos párrafos atrás, el catolicismo aún conserva una posición dominante o hegemónica en el campo religioso y político argentino. El imaginario social asocia el catolicismo a la identidad nacional. Es decir, existe cierta sinonimia entre geografía, nacionalidad y religión. Este desconocimiento sobre la diversidad religiosa conduce a que todo signo no católico (tal es el caso del velo islámico) sea percibido como un elemento foráneo. Pudimos observar en algunos eventos públicos y culturales[6] en los que las mujeres musulmanas participan vistiendo hiyab, que muchas personas se acercan para hacerles preguntas tales como: *"¿De qué país vienen?", "No son argentinas, ¿no?", "¿Se visten como en su país?", "¿Son de Arabia?"*. Ellas responden que son argentinas y tratan de explicar la diferencia entre Islam y arabidad.

A este desconocimiento debemos sumarle el impacto de los discursos anti-islámicos y la agresividad simplificadora de los medios de comunicación (Brieger y Herszkowich, 2003). A partir de los atentados a la Embajada de Israel (1992) y la AMIA (1994) en Buenos Aires y en especial luego del 11 de septiembre, empiezan a circular una serie de imágenes que estigmatizan al musulmán como un hombre violento y terrorista y a la musulmana como una mujer sumisa y oprimida. Si bien Argentina no presenta los grados de islamofobia[7] e islamofobia generizada[8] que existen en otros países - de hecho, quizás ni siquiera resulte pertinente emplear dichos términos -, muchas de estos estereotipos tienen eco en la sociedad. No hemos presenciado actos de discriminación sin embargo, las mujeres entrevistadas nos han relatado algunas situaciones en las que ellas u otras mujeres de la comunidad han sido mal tratadas o exhaustivamente revisadas en aeropuertos y otras dependencias por el hecho de estar vistiendo hiyab.

Algunas mujeres dicen que debido a la estigmatización no se sienten cómodas ni seguras para usar diariamente la vestimenta islámica ya que piensan que hacerlo interferiría en el ejercicio de sus actividades. Estas mujeres deben negociar permanentemente sus pertenencias identitarias y ponderar alguna de ellas según la ocasión. Esto es, por ejemplo, lo que nos dice una de las entrevistadas que se define a sí misma como *una argentina descendiente de árabes que profesa la religión islámica*

> *"Yo quiero tanto una empanada criolla como un keppe. En eso te resumo el sentimiento y el sentimiento tiene que ver con lo que me enseñaron ellos* [sus padres]. *Todos somos nacionalistas nada más que nosotros somos bi-nacionalistas. Esa es la realidad.*
> *(...) Siento que estoy luchando con hermanos míos para que entiendan que yo puedo pensar distinto. Estoy tratando de que entiendan que hay diversidad religiosa. Que yo*

6. Las mujeres participan, por ejemplo, en el stand "La Casa del Islam" de la Feria Internacional de Libro que se realiza cada año en la Ciudad de Buenos Aires.

7. Ver: **Muñoz**, Gema y Grosfoguel, R. (eds.) 2012. *La islamofobia a debate: La genealogía del miedo al Islam y la construcción de discursos anti-islámicos.* Madrid: Casa Árabe.

8. Recomendamos: **Zine**, Jasmine. 2006. "Unveiled sentiments: gendered islamophobia and experiences of veiling among Muslim girls in a Canadian Islamic School". En: *Equity and Excellence in Education,* vol. 39, 3.

soy argentina como vos y que amo mi patria como vos. Que amo a la bandera como vos pero que tengo una diversidad religiosa y quiero que la acepten. Que no piensen que porque no profeso su religión soy una terrorista"

Sin embargo, también encontramos mujeres que sí usan hiyab cotidianamente y no sólo cuando asisten a la mezquita o a eventos sociales. Para ellas la vestimenta islámica es parte de una forma de vida y de un modo de relacionarse con la divinidad y con los demás. Sostienen que su fe y sus creencias deben coincidir con su accionar y apariencia. Existe, por otro lado, un cambio generacional. Las jóvenes musulmanas (de familia islámica o conversas) son más proclives que las mujeres de mediana edad a usar el pañuelo islámico. Las jóvenes reconocen que todavía existen algunos prejuicios pero hablan de una mayor apertura social. Una de ellas nos afirmó:

"(...) Cuando uno se presenta sin prejuicios, la gente también va perdiendo los prejuicios. Ya no te ven como algo raro. Te ven como cualquiera salvo que te vestís distinto o tenés una religión distinta. En general siempre encontré mucho respeto"

Este cambio generacional se debe por un lado, a los procesos que se han ido gestando en la sociedad argentina desde la década del ´80 y por el otro, a la reconstrucción de la identidad argentino-árabe-islámica como una identidad política con mayor visibilidad pública. Esto es, la transformación de una alteridad histórica en una identidad política en el marco de un contexto glocal signado por la gramática de la política de identidades (Segato, 2007). Las mujeres mayores de 40 años que pertenecen a la segunda o tercera generación de musulmanes en el país, aún recuerdan la hipercorrección exigida a sus padres (Sayad, 1989). Para los inmigrantes disimular todo diacrítico era el requisito fundamental para su aceptación en la sociedad y la obtención de la ciudadanía (Balibar, 1999; Segato, 2007). Mientras que las jóvenes han nacido y se han socializado en una coyuntura histórica local y mundial completamente diferente. No creen que expresar su identidad religiosa ponga en duda su nacionalidad. Por el contrario, suponemos que la musulmanidad les permite reconstruir con cierta particularidad esta última.

En segundo lugar, nos cuestionamos si la afirmación de determinada creencia religiosa (Islam) basta para hablar de la conformación o construcción de una específica identidad socio-religiosa (musulmanidad). Pero además nos preguntamos ¿cómo interviene esa creencia en la constitución de la subjetividad del creyente? En este sentido, nos resultó esclarecedor el aporte de Alejandro Frigerio (2007). Este autor nos explica que cada individuo posee un *self* que es tipificado situacionalmente a través de sus distintas pertenencias identitarias. Aquella pertenencia que organiza o estructura todos los compromisos identitarios siendo reivindicada en mayor cantidad de oportunidades, se erige como la identidad maestra o *master identity*. Esta identidad puede cambiar a lo largo de la vida del sujeto. Pensemos, por ejemplo, en el proceso de conversión religiosa. La nueva identidad se convierte en la pertenencia identitaria a través de la cual el individuo reestructura su vida, su universo de discurso y sentido. Esto lleva al autor a distinguir entre la identidad personal, social y colectiva.

La **identidad personal** es la conceptualización que la persona hace de sí misma, es decir, de su continuidad como sujeto. Es el concepto que el individuo tiene de sí mismo en tanto ser físico, social, espiritual y moral. Mientras que la **identidad social** es la categoría adjudicada al individuo durante la interacción social a través de los mecanismos de auto y exo clasificación. Las identidades étnicas y religiosas son un ejemplo. Por último, tenemos la **identidad colectiva** que refiere a la conexión entre el

individuo y una comunidad mayor. Esta conexión moral, cognitiva y emocional permite el desarrollo del sentimiento de "un nosotros compartido" que caracteriza a distintos movimientos sociales, políticos y religiosos.

A partir de esta distinción Frigerio nos explica que una persona puede adoptar una identidad social sin que ésta genere grandes cambios en su identidad personal. Nos dice, por ejemplo, que gran parte de la población argentina se define católica (identidad social) pero aun así no sabemos la importancia que esa adscripción religiosa tiene en la identidad personal de los creyentes como tampoco, si ésta constituye la base de una identidad colectiva.

Gracias a nuestra experiencia de campo pudimos divisar que la identidad islámica no sólo es una categoría que se adscribe y adjudica durante la interacción social sino que también es un componente clave en la construcción de las identidades personales de los creyentes así como también de una identidad colectiva. Incluso, podríamos referirnos a ella como una identidad maestra. Como aclaramos anteriormente, existen distintas instituciones y membresías dentro de la comunidad islámica argentina. En consecuencia, distintas formas de construir y definir la identidad islámica o musulmanidad (Piñeiro Carreras, 2004). A través de todas sus instituciones[9], canales de comunicación y espacios de socialización, la comunidad de Floresta construye una identidad islámica que se caracteriza por su orientación teológica-doctrinaria (islam shía) y su ideología política. En este caso la musulmanidad es la base de una identidad política y colectiva. Los miembros de esta comunidad organizan y asisten a distintos actos, marchas y eventos políticos en apoyo de la causa árabe-islámica[10] y de lo que definen como uno lucha anti-imperialista y anti-sionista. El Islam es, para muchos, el sustento de su praxis y conciencia política. Es redefinido como un símbolo de resistencia.

Por un lado, la comunidad señala la importancia que la Revolución Islámica de Irán ha tenido en la "revitalización" o "redescubrimiento" de su identidad religiosa[11]. Incluso algunos de sus miembros se reconocen herederos e hijos de la revolución[12]. Muchos han viajado, gracias al apoyo de la mezquita y el financiamiento de Irán, a distintos congresos y seminarios realizados en dicho país islámico. Por su parte, los líderes institucionales participan en disertaciones y conferencias en las que sostienen que el Islam es un sistema ético y social mucho más íntegro que el que existe en las sociedades occidentales capitalistas. Por ejemplo, durante la jutba de Ramadán del año 2013 el sheij afirmó que *islamizar es socializar*.

Por otro lado, cabe destacar que la jutba de los viernes está a cargo de un sheij argentino (converso por cierto) y se realiza en español, mientras que en las otras dos mezquitas de la ciudad los guías religiosos provienen de universidades islámicas y pronuncian su discurso en árabe. Esta diferencia no sólo beneficia a gran parte de los concurrentes que no comprende el idioma árabe sino que además, se engloba dentro de un objetivo mayor que es el de nacionalizar el Islam. A diferencia de otras instituciones que enfatizan el arabismo pensamos que aquí prima la politización y desarabización

9. La comunidad cuenta con: la Mezquita At Tauhid (1983), la UMMA (1985), la Asociación Árabe Argentina Islámica (1959) y el Instituto Argentino Árabe Islámico (1971). Además tienen sus propios sitios web y hasta participan en el canal islámico Annur TV.

10. Por ejemplo, las concentraciones y eventos realizados anualmente en conmemoración del Nakba palestino.

11. Opinión vertida por uno de los miembros de la comunidad y representante de FEARAB (Confederación de Entidades Argentino Árabes).

12. Palabras del sheij a cargo de la jutba de Ramadán en el año 2013.

del Islam[13]. Algunas de las entrevistadas nos dijeron que aunque reconocen y valoran su ascendencia árabe, el elemento de cohesión de esta comunidad es el Islam y no el componente étnico-cultural.

En tercer lugar, entendemos que la identidad islámica emerge de un doble proceso de institucionalización e individualización. La musulmanidad, como toda identidad, también se corporiza. Por esta razón, nos pareció oportuno emplear la distinción analítica establecida por Scheper Hughes y Lock en su ya clásico trabajo "*The Mindful Body: A Prolegomenon to the Future Work in Medical Anthropology, 1987*". Las autoras señalan la existencia tres posibles unidades de análisis y enfoques teórico-metodológicos para estudiar el cuerpo. La primera unidad corresponde al **cuerpo individual**, es decir, al *body-self* fenoménicamente experimentado; objeto de estudio por excelencia de la fenomenología. La segunda refiere al **cuerpo social** como símbolo natural para pensar las relaciones entre naturaleza, sociedad y cultura. Basta recordar los estudios del simbolismo estructuralista. La última dimensión de análisis comprende el **cuerpo político** como artefacto de control social y normativo. Pensemos, tal vez, en estudios post-estructuralistas como los de Michel Foucault o Judith Butler.

Teniendo en cuenta esta distinción entendemos que:

- El Islam prescribe determinadas normas de higiene, prácticas rituales, forma de alimentación y vestimenta que sirven tanto para distinguir a los musulmanes de otros actores sociales como para delimitar y mantener las fronteras reales y simbólicas que separan a un grupo social de otro (Douglas, 1973). Silvia Montenegro (2008) se refiere, por ejemplo, a la islamización del cuerpo como una forma de afirmar y exhibir la pertenencia a la comunidad de creyentes en la sociedad transnacional. **[Cuerpo social]**
- La identidad islámica requiere del aprendizaje y performance de determinados códigos éticos y técnicas corporales (Mauss, 1979). Pensemos en los pilares del Islam[14], la distinción *halal-haram*, o las normas que configuran las relaciones de género. Podríamos hablar, en términos foucaultianos, de una disciplina que controla y normaliza los cuerpos.

Ahora bien, muchos de estos elementos pueden ser resignificados y empleados estratégicamente en pos de convertir la identidad islámica en una identidad política con mayor visibilidad en el espacio público (Roy, 2002; Segato, 2007). Quizás el ejemplo más resonante y conocido sea el de la utilización del hiyab o velo islámico como símbolo de resistencia. En este caso vemos como un código de vestimenta propio del sistema sexo/género islámico[15] puede transformarse - y aquí valen toda clase de interrogantes - en un símbolo de lucha política y de afirmación identitaria. **[Cuerpo político]**

- Las disciplinas, roles e identidades sociales son aprehendidos y exteriorizados a través de las disposiciones o esquemas operativos que constituyen el *habitus* (Bourdieu, 2007). Entendemos que el habitus carga con cierto esquematismo pero que éste puede ser trascendido por la existencia corporizada (*embodiment*)

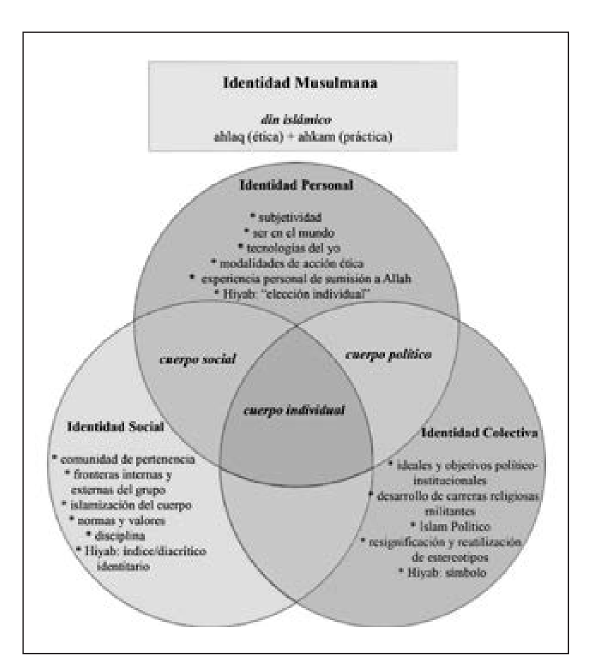
---

13. Recomendamos leer: **Montenegro**, Silvia. "Identidades muçulmanas no Brasil: entre o arabismo e a islamização". En: *Lusotopie,* 2002, 2, pp.59-79.

14. Los cinco pilares del Islam son: el testimonio de fe, el salat (cinco oraciones diarias), el ayuno durante el mes de Ramadán, el zakat (limosna) y la hayy (peregrinación a la Meca).

15. Entendemos la forma en que el Islam regula y configura las relaciones de género a partir de la categoría sistema sexo/género de Gayle Rubin. Por más, leer el capítulo III titulado "El Sistema Sexo-Género Islámico" de la tesis de licenciatura *Mujeres Musulmanas: Identidad, Género y Religión.*

adquiriendo potencialidad creativa y productiva (Csordas, 1990). Por lo tanto, incluso un código corporal restricto puede ser resignificado y reactualizado - aunque con limitado margen de acción - de diferentes maneras. En este sentido, el *din islámico* no sólo tiene un carácter disciplinario sino que constituye un modo somático de atención[16] específico que les permite a los creyentes definir, comprender y construir su presencia en el mundo. He aquí donde se abre un abanico de posibilidades respecto del ideal regulatorio que la identidad exige y las diferentes formas de gestionar esa normatividad. En definitiva, existen distintas modalidades de agencia musulmana. Las mujeres musulmanas pueden emplear distintas tecnologías del yo[17] en pos de transformarse a sí mismas, por ejemplo, en sujetas pías (Mahmood, 2001; Amiano, 2012). **[Cuerpo Individual]**



En último lugar, decir que intentamos articular los conceptos y unidades previamente explicitados con el objeto de desarrollar una enfoque holístico y multidimensional sobre el proceso de construcción identitario.

Palabras finales

Nos gustaría concluir este artículo con una breve reflexión sobre nuestro trabajo y experiencia de campo. Si bien nuestra disciplina de formación es la antropología, nuestra temática de investigación nos invita a dialogar con otras áreas de estudios. Adentrarse en los estudios de Género y Religión nos exige, sin lugar a dudas, un enfoque interdisciplinario. Por lo tanto, hemos recuperado autores del campo de la Antropología del Islam, de la Sociología de la Religión, de la Antropología del Cuerpo y de los Estudios de Género. Hacerlo nos permitió incorporar y articular distintas dimensiones de análisis que aún debemos desarrollar y profundizar. Para ello, es necesario ampliar los referentes empíricos del trabajo de campo e incluir otras instancias de observación participante.

---

16. Para Csordas los modos somáticos de atención son los procesos a través de los cuales prestamos atención y objetivamos nuestros cuerpos en un entorno intersubjetivo. La experiencia corporizada se configura culturalmente. **Csordas**, Thomas. 2011. "Modos somáticos de atención". En: Citro, Silvia (coord.) *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos.* Buenos Aires: Biblos.

17. Foucault define las tecnologías del yo como aquellas tecnologías que *"permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conductas o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad"* (1990:48). **Foucault**, Michel. "Tecnologías del yo". En: *Tecnologías del Yo y otros textos afines.* Barcelona: Paidós, 1990, pp. 45-90

La comunidad con la que trabajamos no es, lo que podríamos denominar erróneamente, un "grupo etnográfico tradicional". Las mujeres que entrevistamos son "nuestras vecinas" (Ginsburg, 2004). Tienen prácticas, creencias y opiniones diferentes a las nuestras pero pertenecemos a la misma sociedad, compartimos el mismo idioma y algunas costumbres. Aun así, experimentamos ese extrañamiento que se produce en todo contacto con la alteridad (Lins Ribeiro, 2004; Krotz, 2004). Aun así, intentamos desnaturalizar lo "conocido" y familiarizar y conceptualizar lo "exótico" (Da Matta, 2004). Nos encontramos con prácticas, como el uso de la vestimenta islámica, que nos ponen ante una encrucijada. Por un lado, entender su sentido desprendiéndonos de nuestros propios prejuicios. Por el otro, tratar de entender lo que tiene en común con otras expresiones religiosas e identitarias.

Iniciamos nuestro trabajo con una imagen un tanto romántica, hasta hiperreal nos atreveríamos a decir, de la mujer musulmana (Ramos, 1992). Buscábamos encontrar en el plano local indicios de procesos, debates y conflictos propios de otros contextos. Nos encontramos, sin embargo, con mujeres que pertenecen a una minoría religiosa con ciertas particularidades pero que en definitiva tienen muchas cosas en común con otras mujeres argentinas y en especial, con las mujeres de otras comunidades de fe monoteísta. No son muy distintas de cualquier mujer católica que participa de una comisión de damas en una parroquia a la que asiste todas las semanas.

Este "hallazgo", que contradecía nuestra inconsciente búsqueda de lo exótico, nos generó cierta frustración. Sin embargo, con el tiempo comenzamos a descubrir diferencias y aspectos que desconocíamos y que se convirtieron en puntos centrales de la investigación. Por ejemplo, la importancia de la descendencia del Profeta Muhammad y la figura de su hija Fátima dentro del Islam Shía, las tensiones existentes entre el grupo de Floresta y otros sectores de la comunidad islámica de la ciudad o la politización del Islam. También nos encontramos, como mencionamos previamente, con elementos comunes a otras tradiciones religiosas como los son, quizás, los principios éticos que defienden (humanidad, paz, tolerancia) o el modelo de mujer que promueven (mujeres piadosas y respetables).

El trabajo que realizamos nos permitió entender que distanciarse del hogar o del mundo familiar no requiere de un viaje a una comunidad lejana, por el contrario, implica atravesar por un lado, fronteras mentales que separan el mundo propio del ajeno y por el otro, distintas localizaciones identitarias que se yuxtaponen entre sí (Clifford, 1990). Sentir una gran empatía por momentos y una notable distancia en otros, tiene que ver, ni más ni menos, con el hecho de que trabajamos con sujetos que tienen la misma capacidad de agencia y cognoscibilidad que nosotros. Aunque no estemos de acuerdo con todo lo que digan, piensen o hagan, debemos reconocer que existe un conocimiento mutuo compartido entre ellos y nosotros que reconstituye el mundo social (Giddens, 1982).

Creemos que la antropología nos debe servir no sólo para mediar y establecer puentes (Da Matta, 2004) preguntándonos por *la igualdad en la diversidad y la diversidad en la igualdad* (Krotz, 2004:17), sino también para iniciar un diálogo en la que la voz del otro sea audible aunque ese otro ya no sea como lo imaginábamos y su discurso sea algo controversial (Ginsburg, 2004).

Finalmente, esta experiencia nos sirvió para comprender que la investigación es una práctica corporizada en la que la que también interviene nuestra subjetividad y en la que la búsqueda bibliográfica, el trabajo de campo y la escritura se entrecruzan y retroalimentan permanentemente.

Bibliografía

Achilli, Elena. 2005. *Investigar en Antropología Social. Los desafíos de transmitir un oficio.* Rosario: Laborde.

Akmir, Abdeluahed (coord.). 2009. *Los árabes en América Latina: Historia de una Emigración.* Madrid: Siglo XXI Editores.

Anthias, Floya. 2002. "Beyond feminism and multiculturalism: locating difference and politics of location". En: *Woman´s studies International Forum,* 25, n°3*,* pp. 275-286

Anthias, Floya. 2008. "Thinking through the lens of translocational positionality: An Intersectionality frame for understanding identity and belonging". En: *Translocations: Migrations and Social Change,* vol.4, pp. 5-20.

Asad, Talal. 1993. "The Construction of Religion as an Anthropological Category". En: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Asad, Talal. 1986. "The idea of Anthropology of Islam". Trabajo publicado por el Centro Estudios Árabes Contemporáneos de la Universidad de Georgetown, Washington.

Balibar, Etienne. 1999. "The Nation Form: History and Ideology". En: *Review XIII*, 3.

Bourdieu, P. y Wacquant, L. 1995. "La práctica de la antropología reflexiva". En: Bourdieu y Wacquant (comp.) *Respuestas por una antropología reflexiva*, México: Grijalbo.

Bourdieu, Pierre. 2007. E*l sentido Práctico*. Bs. As: Siglo XXI Editores.

Brieger, P. y Herszkowich, E. 2003. "De la Meca a las pampas: la comunidad islámica en la Argentina". En: *Todo es Historia*, n°430, pp. 6-15.

Ceriani, César. 2013. "La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas". En: *Revista Cultura y Religión,* vol. II, N°1, pp.10-29.

Csordas, Thomas. 1990. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". En: *Ethos*, vol. 18, n°1, pp-5-47.

Da Matta, Roberto. 2004. "El oficio del etnólogo o cómo tener Anthropological Blues". En: Boivin, Rosato, Arribas (eds.) *Constructores de Otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural.* Buenos Aires: Antropofagia.

Douglas, Mary. 1973. *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Femenías, María Luisa. 2008. "Identidades esencializadas/violencias activadas". En *Isegoría* (Revista de Filosofía Moral y Política), n°38, pp. 15-38.

Frigerio, Alejandro. 2007. "Repensando el monopolio del catolicismo en la Argentina". En Carozzi, María Julia y César Ceriani (eds.) *Ciencias Sociales y religión en América Latina: Perspectivas en Debate.* Buenos Aires: Biblos.

García Somoza, Mari-Sol. 2009. *Narrations Interjectivés. Identités, discours et contre-discours.* Tesis no publicada de Maestría, L´Ecole Des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París.

Giddens, Anthony. 1982. "Hermeneútica y Teoría social*",* En: *Profiles and Critiques in Social Theory*, University of California Press.

Giménez, Gilberto. 1997. "Materiales para una teoría de las identidades sociales". En: *Frontera Norte*, 9, n° 18, México.

Ginsburg, Faye. 2004. "Cuando los nativos son nuestros vecinos" En: Boivin, Rosato (comp.) *Constructores de Otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural.* Bs. As: Antropofagia.

Goikolea Amiano, Itzea. 2012. *Feminismo y piedad: un análisis en torno a las conversas al Islam*. Master en Estudios Feministas y de Género, Universidad del País Vasco.

Hamid- el Zein, Abdul. 1977. "Beyond Ideology and Theology: Search for the Anthropology of Islam". En: *Annual Review of Anthropology*, vol. 6.

Krotz, Esteban. 2004. “Alteridad y pregunta antropológica”. En: Boivin, Rosato, Arribas (eds.) *Constructores de Otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural.* Buenos Aires: Antropofagia.

Lins Ribeiro, Gustavo. 2004. “Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica”. En: Boivin, Rosato, Arribas (eds.) *Constructores de Otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Buenos Aires: Antropofagia.

Lukens Bull, Ronald 1999. “Between text and practice. Considerations in the Anthropological study of Islam” En: *Marburg Journal of Religion*, vol. 4, n°2.

Mahmood, Saba. 2001. “Feminist Theory, Embodiment and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival, En: *Cultural Anthropology*, 6 (2).

Masferrer Kan, Elio. 2007. “La Antropología de las Religiones: Aportes para su desarrollo en América Latina”. En: *Pensar*, n°2, Universidad Nacional de Rosario.

Mauss, Marcel 1979. “Técnicas y movimientos corporales” En: Mauss, *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.

Mohanty, Chandra. 2008. “Bajo los Ojos de Occidente” En: *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales.* Madrid: Traficantes de Sueños.

Montenegro, Silvia. 2004. “Antropologías Post-coloniales: La Antropología Islámica y la Islamización del Conocimiento en Ciencias Sociales”. En: *Revista de Antropología Social*, vol. 5, n° 2.

Montenegro, Silvia. 2005. “El problema del Islam como ‘identidad axiomática’: destejiendo vínculos entre religión y etnicidad”. En: *Claroscuro,* Año IV, Nº 4.

Montenegro, Silvia. 2007. “Antropología del Islam y Antropología Islámica”. En: *Etnografías Contemporáneas*, vol. 23 (3), Universidad Nacional de San Martín.

Montenegro, Silvia. 2008. “Contextos locales y expresiones contemporáneas del Islam”. *Modernidad, Religión y Memoria.* Ed. Fortunato Mallimaci. Buenos Aires: Colihue.

Piñeiro Carreras, Julia. 2004. “Islam, Religiosidad e Identidad: Posibilidades y límites de la comparación entre un caso argentino y uno brasileño. Ponencia presentada en el I Simposio Internacional *Fronteiras na América Latina*, UFSMRS, Brasil.

Piñeiro Carreras, Julia. 2005. “La musulmanidad: Representaciones sociales e instancias ritualizadas” Ponencia presentada en las III Jornadas de Investigación en Antropología Social, FFyL-UBA,

Piñeiro Carreras, Julia. 2006. “La “hermana de Bin Laden” o los ecos del estigma: bromas en torno al proceso de construcción de la identidad musulmana” Ponencia presentada en las VI Jornadas de Rosarinas de Antropología Sociocultural.

Ramos, Alcida. 1992. “The Hyperreal Indian”. En: *Serie Antropología 135*, Brasilia.

Roy, Oliver. 2002. *L´Islam Mondialisé*. París: Editions du Seuil.

Sayad, A. 1999. “Inmigration et Pensée d´État”. *La Double Absence*. París: Seuil.

Scheper-Hughes, N. y Lock, M. 1987. “The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology”. En: *Medical Anthropology Quarterly,* 1, pp. 6–41.

Segato, Rita. 2007. *La Nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

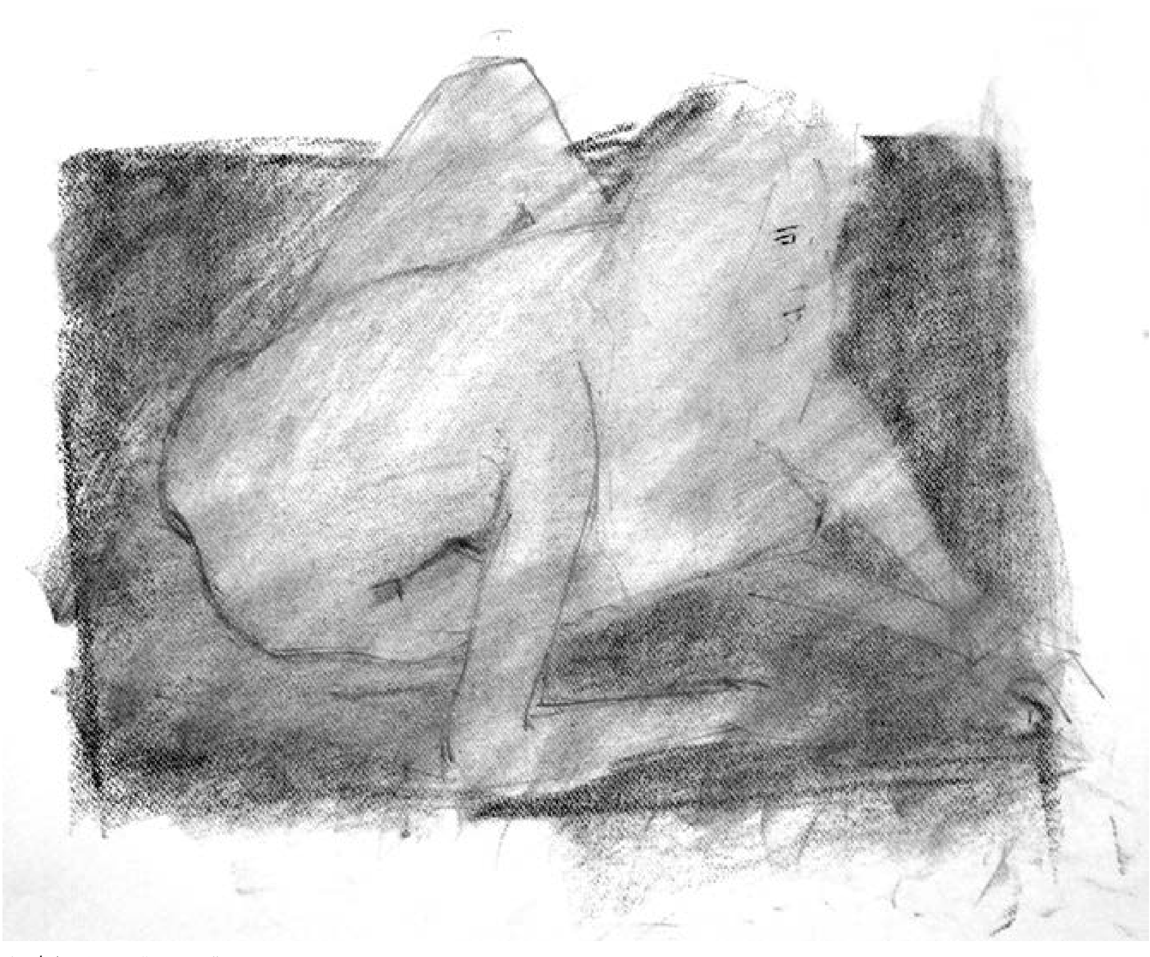
Spivak, Gayarty. 2003. ¿Puede hablar el subalterno?”. En: *Revista Colombiana*, vol. 39,.

Valcarcel, Mayra Soledad. 2013. *Mujeres Musulmanas: Identidad, Género y Religión*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, FFyL, Universidad de Buenos Aires.

Yuval-Davis, Nira. 2006. “Intersectionality and Feminist Politics”. En: *European Journal of Women´s studies,* 3, pp-193-209.

3. Avances de investigación

S. Lobo; C. Santos; F. Acevedo; L. Matta; M. Hornes; R. Passeggi; A. Goni Mazzitelli y G. Scandurra



Andrés Usera, "Yanina", 2011.



El tejido en lana en la región de Laureles-Cañas

Susan Lobo, Ph.D.
University of Arizona, e Investigadora independiente.
susan.b.lobo@gmail.com – www.susan.lobo.net/

RESUMEN

La parte central del presente trabajo es una descripción etnográfica de los alcances que involucra al proceso del tejido en lana y las tareas de los tejedores y sus familias en la región rural de Laureles-Cañas (Tacuarembó, Uruguay). Esta descripción presenta múltiples contrastes y diferencias con los tejedores urbanos de Montevideo, como ya fuera discutido en la tesis de maestría de M. Montañez de la que fui orientadora (2013). En el presente texto se acentúa el valor de tener una visión holística y comprensiva del proceso, no sólo del tejer en sí mismo, sino también del complejo y arduo proceso de criar ovejas y preparar la lana.

Al mismo tiempo me interesa contribuir a la comprensión de algunos de los aspectos sociales que el proceso de tejer implica, incluyendo la división de tareas en las familias de los pequeños productores rurales, además de la labor cooperativa y de la reciprocidad, práctica ésta común y muy extendida entre los vecinos de la comunidad y que a su vez forma parte del proceso de producción de lana. Este texto también pone énfasis en la oportunidad y necesidad permanente de que la antropología contribuya con investigación y con la aplicación práctica de sus aportes en las áreas rurales.

Palabras claves: Laureles-Cañas Uruguay, investigación rural, tejido, ovejas, organización social.

ABSTRACT

The core of this text is an ethnographic description of the extensive process of weaving in wool and the tasks of weavers and their families in the rural region of Laureles-Canas (Tacuarembo). This description presents multiple contrasts with the urban weavers in Montevideo as discussed in the Master's thesis by Montanez (2013 – See also *Anuario: Antropologia Social y Cultural en Uruguay, 2014.)* and stresses the value of taking an holistic and comprehensive view, not only of the weaving itself, but also of the complex and demanding process of raising sheep and preparing the wool. Equally important is gaining an understanding of some of the social implications, including the division of labor in the family ranches, as well as the cooperative labor and reciprocity that takes place more broadly within the community as a part of the pro-

duction of wool. This text also stresses the rich opportunity, as well as the ongoing need, for the contribution of anthropology, both in research and in practical application in rural areas.

Key Words: Laureles-Cañas Uruguay, Rural research, weaving, sheep, social organization.

Introducción

Este texto de avance surgió de pensamientos y de reflexiones a partir de la tesis de maestría de Macarena Montañez (2013), que tuvo como tema principal la tarea de las tejedoras en lana, su trabajo y venta de sus tejidos en un barrio de Montevideo. Fui la Tutora de esa tesis y mantuvimos varios años de conversaciones acerca de las temáticas relacionadas con el tejido y las tejedoras de Uruguay y de otros lugares. Aquí reflexiono sobre algunos temas planteados en la tesis y también – al utilizar un ejemplo regional de trabajo de tejedoras en el área rural de Laureles-Cañas (Tacuarembó) – enfoco los contrastes que existen entre la diversidad cultural que encontramos en todo el Uruguay.

Al mismo tiempo nos hemos ocupado en contribuir a la comprensión de algunos de los aspectos sociales que el proceso de tejer implica, incluyendo la división de tareas que realizan las familias de los pequeños productores rurales, además de la labor cooperativa y de reciprocidad, práctica común y muy extendida entre los vecinos de la comunidad y que a su vez forma parte del proceso de producción de lana.

También pongo énfasis en la oportunidad y la necesidad permanente de que la antropología contribuya con más investigación y con la aplicación práctica de sus aportes en las áreas rurales.

La Literatura y la Metodología

Como antropóloga cultural que ha trabajado muchos años en los Estados Unidos donde el mayor énfasis está puesto en la investigación y aplicación de la antropología en el medio rural, fue curioso para mí al llegar a Uruguay, hace ocho años, y encontrarme con un escaso número de investigaciones y publicaciones sobre trabajo etnográfico y etnológico en el Uruguay rural. Un sumario corto de la literatura perteneciente a estudios rurales, nos ayudará a ubicar la región - que está en el foco de este artículo - en relación con lo que se ha producido desde la antropología y otro tipo de investigaciones de carácter sociocultural.

Varias obras son de interés, sobre todo por sus descripciones y comentarios sobre la cultura y la vida rural en el Uruguay desde un punto de vista general. Una lista de las obras clásicas sobre el mundo rural, escritas por autores que no fueron antropólogos, debe incluir en primer lugar a la novela *La tierra purpúrea* escrita por W. Hudson (1922) y a la obra de Roberto Bouton *La Vida Rural en el Uruguay* (1961). El libro de Bouton que es casi una enciclopedia, refleja sus años de trabajo como médico rural en Florida y otras regiones rurales de Uruguay. Estos dos excelentes trabajos reflejan tiempos pasados en el país rural, pero las regiones donde suceden los hechos que describen se encuentran situadas un poco lejos de la región de Laureles-Cañas, con la que me vinculo en la actualidad.

Dando una mirada general sobre la cultura rural, son notables los libros del grupo Sosa, J. 1967, Wettstein G. y Rudolf (1969) con tratamiento de temas rurales que incluyen datos y fotos sacadas por Wettstein G. en Paso de las Flores y Cañas. También notables son las investigaciones más recientes realizadas por Leticia Matta (2013) en la campaña de Lavalleja y basada en una metodología muy comprensiva, en las

que incluye una variedad de temas de mucha utilidad para potenciar investigaciones comparativas en el futuro.

Específicamente en la región de Laureles-Cañas, que es el foco de mi trabajo, han existido investigaciones dispersas. En 1954 Renzo Pi Ugarte y Germán Wettstein, entonces jóvenes estudiantes de Derecho, pasaron tres semanas en Cañas como parte del grupo de Acción Social Universitaria. De esta corta, pero muy productiva, visita surgió una monografía (1955) con detalles de la vida cotidiana. En febrero de 2011, R. Pi y G. Wettstein, acompañados por Walter Díaz y Jorge Baeza (del Instituto de Antropología, FHCE) hicieron un viaje de vuelta o re-visita a la región de Laureles-Cañas durante cuatro días (cincuenta y siete años después de su primera visita). Junto con otros vecinos de la región los acompañé a Cañas, donde dos de los vecinos los recordaron claramente junto al grupo de estudiantes que había acampado cerca de la escuela; y especialmente recordaron a Renzo Pi y a Germán. Pasamos ese día del 2011 de visita en Cañas conversando, visitando el antiguo local de la escuela, sacando fotos, y Walter Diaz realizó un documental registrando el encuentro y las charlas con los vecinos.

De aquella monografía de 1955 hicimos varias copias que están ahora en las escuelas locales, cosa que permitió a los vecinos reconocer a parientes mencionados en el trabajo, que incluye además fotografías de la época. Durante su visita en el 2011, Germán Wettstein tuvo la gentileza de compartir la correspondencia que había recopilado y guardado desde aquella misión socio pedagógica de 1954, entre él y los ya desaparecidos vecinos de Cañas. Esas cartas las había archivado durante muchos años y hoy son muy apreciadas y de mucho interés para las familias y otros vecinos de la zona que disponen de un juego de copias de los originales. Es claro que esa visita de 2011 fue muy valorada en varios sentidos por mucha gente del lugar. El *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay* de 2013 publicó un homenaje al Prof. R. Pi, escrito por el Sr. Decano, Álvaro Rico, donde se menciona esta visita realizada en 2011 a la región de Laureles-Cañas (Rico, A. 2013: 213 y 215), y es interesante observar su manera de referirse a la región de Cañas. Lo hace literal y alegóricamente como: “lo más profundo de nuestra tierra”. También L. Matta L. (2013:161) se refiere a la misma obra pionera de 1955.

En otro tipo de trabajo, arqueológico, Elena Saccone, ha investigado en los cementerios familiares de esta región, publicando en su trabajo preliminar (2010), algunas apreciaciones y descripciones interesantes, señalando sitios que habilitan continuar con nuevos estudios. El Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SNAP) inició una serie de exploraciones en el año 2008 con el objetivo de crear un área protegida en la región de Laureles-Cañas. Como parte de este esfuerzo el SNAP contrató varios biólogos, geólogos y otros especialistas de las ciencias naturales para hacer breves investigaciones en la región, dando cuenta de su rica bio-diversidad. Entre los informes del SNAP encontramos un trabajo de investigación de muy corta duración, realizado por el antropólogo Carlos Santos (2008). Un trabajo de arqueología (Villarmarzo et al 2008) testimonia el interés por la región del LAPPU en asociación con el SNAP.

Mónica Sans et.al. (2004) por su parte publicó trabajos de antropología biológica realizados en la ciudad de Tacuarembó, incluyendo una interesante muestra ampliada de sitios de interés regional tanto urbanos como rurales. Brinda una perspectiva de la herencia biológica de las poblaciones de la región y como resultado aparecen claros indicadores del alto porcentaje de herencia indígena que subsiste en la población de Tacuarembó.

Otro libro excelente es *Jinetes, Domadores y Troperos* (2009) de Robert da Silva y Ana Cecilia Rodríguez, en el que se combinan etnografía e historia oral para dar cuenta de la cultura vinculada al caballo y la cría de ganado en Tacuarembó. Aunque el eje geográfico del trabajo se centra en los testimonios recogidos en el pueblo de Curtina y localidades rurales vecinas, es posible descubrir muchas similitudes con la vida y la cultura de los habitantes de las comunidades de Laureles-Cañas. Otro trabajo de interés para la región es el de Álvaro De Giorgi, *El magma interior* (2002) con el foco puesto en la Fiesta de la Patria Gaucha de Tacuarembó, actividad que nos posibilita también acercarnos a festividades de los habitantes de la campaña. El historiador O. Michoelsson (2008) por su parte, aporta datos sobre aspectos de la historia local.

En el plano musicológico encontramos en la región una interesante textura del ámbito cultural que no aparece en los trabajos antropológicos y que tiene que ver con los payadores de la región y grupos de folcloristas locales como "La Sinfónica de Tambores" y "Los Tarumán" entre otros. También las novelas de reciente publicación del autor J. Sosa (2011) tienen como escenario la vida de la campaña en la región de Laureles-Cañas, localidades donde Sosa fue maestro de Escuela hace muchos años.

Mi trabajo antropológico en USA, a través de varios años, ha sido fundamentalmente en áreas urbanas y rurales trabajando siempre con las comunidades Indígenas de Arizona y California en los Estados Unidos. He utilizado un método generalmente llamado "investigación participativa de colaboración//collaborative participatory research", que tiene al trabajo etnográfico como centro, con el objetivo de su aplicación práctica y vinculado directamente con los problemas sociales en las comunidades. La etnografía se realiza a la vez que se participa y se colabora con la comunidad en temas de su interés; este método participativo y colaborativo en el marco de la investigación es particularmente útil para producir conocimientos esenciales y fundamentales, también para iluminar y analizar comparativamente aspectos culturales y sociales más amplios .

En la actualidad, y en escenario uruguayo, trabajo en relación con la metodología de *investigación participativa de colaboración*, como otra manera de pensar y vivenciar experiencias: no lo presento como un proyecto formal de investigación, sino más bien como una mirada desde la sensibilidad de una antropóloga en una región, que ahora se convirtió en mi hogar; es el lugar donde vivo, a la vez que también es *mi comunidad*. Mi primera visita a La Cuchilla de Laureles fue en 2006, y desde 2009 me convertí en una vecina más de la comunidad, participando de la vida social y de la vida en la campaña de esta región.

Panorama General de la Gente y de la Región de Laureles-Cañas

El siguiente es un breve resumen, a modo de ficha técnica. La región de Estación Laureles (también conocida como Laurel), La Cuchilla de Laureles (se la conoce como "A Cushilia do Laurel") y Cañas (conocido como "Pueblito 33" o Poveno) consiste de una área de aproximadamente 62,500 km^2., (García 2009:6) incluyendo esos tres puntos significativos. Cada uno de esos tres parajes son únicos geográfica e históricamente, pero toda la región está ligada socialmente en una variada y compleja red de vínculos.

Hasta cierto punto, la región refleja muchas de las características estudiadas por Scott (2009) y que él denomina "*áreas de refugio*". Según publicaciones de la SNAP (Garcia, 2009:16) se estima que 460 individuos viven en la región. Pero según muchos vecinos, y en mi opinión, el número de habitantes es más alto. Tomando en cuenta que el último censo de población tuvo debilidades para censar aspectos de movilidad

de la población en el momento de llegar el censista, se hace bastante difícil conocer las cifras exactas. Existe mucha movilidad de los vecinos por motivos de trabajo, de salud, de responsabilidades familiares y otros factores. Salvo por un pequeño núcleo de población que vive en Estación Laureles, (entre 1892 y fines de 1980 fue una estación de trenes de mucha importancia social y económica para la región) y con la excepción del "poblado 33" donde existe un agrupamiento de viviendas, la mayoría de la región está caracterizada por tener población dispersa residente en pequeñas propiedades familiares. Los técnicos agropecuarios que esporádicamente visitan la región los caracterizan como "pequeños productores rurales". La actividad económica principal de esta región es la cría de ganado, aunque también existe una variedad de otras empresas y de otros "oficios".

En este medio existe una gran diversidad medio ambiental que incluye praderas, suelo con afloraciones de basalto, humedales, montes rivereños, y montes semitropicales en las profundidades de las quebradas. Este panorama mirado desde las dimensiones sociales de etnicidad y cultura también es muy diverso, reflejando por un lado la ascendencia indígena de la población de la región junto a la presencia de diversas oleadas de inmigrantes brasileros, muchos de descendencia Afro-Amerindia, unidos a una variedad de descendientes de europeos.

Muchos integrantes de la población de esta zona, que es fuertemente patrilineal y que pronto pierde las huellas de los ancestros femeninos, marcan su origen local ancestral buscado a partir de cinco o más generaciones hacia atrás cuando los colonizadores europeos llegaron, pero inferimos que esos linajes van más atrás en el tiempo si seguimos la vía matrilineal, es decir la de un posible ancestro indígena femenino. Esta es la "Patria Gaucha" en el sentido descriptivo general. El idioma "de entre casa" es una variante local de portuñol, y en esta región generalmente se conoce esa variante lingüística como "Carimbao", o "Brasilero". La mayoría de la gente también habla o entiende español.

Durante las estaciones de lluvias abundantes los caminos de tierra y balastro que conducen a esta región son muy difíciles de transitar a causa del barro y las crecidas. Recientemente con el aumento del uso de motociclos y camionetas el aislamiento de la región es un poco menor. Sin embargo, a pesar de la parada (que quedó en la historia) del tren en Estación Laureles, este real aislamiento físico ha creado características sociales que podríamos considerar como "área de refugio", alejada del mundo exterior y de los centros comerciales y de muchos servicios. Por esa razón, y otra variedad de factores, los actuales residentes han llegado a un equilibrio muy especial y han alcanzado un sentido de seguridad muy interesante a través de la historia más contemporánea, en el cuidado de los recursos naturales tan necesarios para sobrevivir y mantener el bienestar social de su vida.

Las Tejedoras y el Tejido

Todas las tejedoras tienen años de experiencia y mucho conocimiento sobre el proceso de cría de ovejas y del trabajo con lana, éste se realiza con la cooperación de la familia entera y a veces con los vecinos. Esto marca un contraste muy grande al compararlo con las tejedoras urbanas de la tesis de Montañez (2013).

La mayoría de las familias aquí crían ovejas además de vacas, que son la base económica principal de la región. Las ovejas permiten una gran variedad de usos. Su lana no sólo puede ser esquilada, o "cosechada" y vendida, sino también, preparada

para ser usada en tejidos año tras año. La lana, cuero y carnes se pueden vender como un "paquete" en las ferias locales. En esta región, que es zona de cuchillas muy escarpadas y pedregosas, de suelos duros, está considerada por algunos como marginal para la ganadería. El aislamiento del mundo exterior y la ausencia de otros recursos obliga a que en algunas temporadas se recurra a las ovejas - que siempre están a mano - para carnear y brindar alimento a la familia, si es necesario. Después de carnear, lo que no se utiliza en el momento es frecuentemente conservado con sal, preparación que se denomina "charque". Aquellos que tienen heladeras a gas o electricidad conservan la carne congelándola para posterior consumo.



Muchas de las ovejas en los predios familiares son de raza "corriedale" y "merinos" en una pequeña proporción, además de tener algunas "romney" en la majada. Las tejedoras, al igual que todos los miembros de familias que crían ovejas, tienen contacto con los animales durante todo el ciclo anual, desde el nacimiento de los corderos a fines del invierno o temprano en la primavera, hasta el trabajo de esquila a fines de primavera o temprano en el verano, además de las tareas cotidianas del cuidando y sanidad de sus ovejas. Estas tareas insumen un trabajo intensivo y mucho tiempo de dedicación. Por ejemplo en la época que va finalizando el invierno, es cuando los corderos recién nacidos están enfrentados a una variedad de amenazas: el frío, las heladas, o los predadores; también durante los días calurosos y húmedos del verano, es cuando existe más riesgo de parásitos e infecciones. El jabalí es un predador que siempre está presente amenazando en todo momento, pero principalmente en el invierno. Las tejedoras no sólo tienen experiencia íntima con el ciclo anual de la cría de ovejas sino que por lo general también conocen claramente e individualizan el ciclo de vida de la mayoría de las ovejas cuya lana es usada en sus tejidos.

Como los predios son de productores familiares, los "trabajadores" son los propios miembros de la familia. No existe el trabajo de "peones" salvo en muy raras ocasiones. A veces hay un primo trabajando, una sobrina u otro pariente que puede ser parte de la familia, pero lo frecuente es que la familia nuclear se encargue de la mayoría de las tareas cotidianas. En algunas actividades como por ejemplo tropear, vacunar, alambrar o bañar a las vacas (para combatir la garrapata) se produce un intercambio cooperativo en el trabajo y de reciprocidad entre los vecinos. Mucho de lo que Mayer (2002) escribe comparando los sistemas de trabajo en la región Andina, lo encontramos también en formas parecidas en esta región uruguaya.

La composición de cada familia difiere en número de integrantes, género y en las edades de los miembros de la familia, además de las habilidades personales y el interés por las tareas. La división del trabajo en una familia es un reflejo de estas consideraciones. Hace dos generaciones el número de hijos por matrimonio era más alto: ocho hijos o más era lo común. Ahora, el cambio ha sido significativo y una familia con cuatro o cinco hijos es considerada grande, ya hay muchas parejas con uno o dos hijos

solamente. Esto también tiene diferentes implicaciones a la hora de la distribución de tareas en la familia.

En las generaciones del pasado reciente han existido tejedoras reconocidas, como Doña Dora, quien fue admirada por la belleza y utilidad de sus tejidos. El "ideal" tradicional es que el tejido sea considerado un oficio de mujeres y que el cuidado de los animales sea un rol que corresponde a los hombres de la familia. Pero, la realidad de hoy en día depende de las consideraciones de género y de la distribución de edades en cada familia y también los gustos y destrezas de cada persona. Hoy casi todas las tejedoras son mujeres, aunque hay al menos un hombre en la región, Francisco DaSilva, que todavía sigue tejiendo. Las mujeres por otra parte, también tienen entre sus actividades la cría de ovejas. Desde jóvenes montan a caballo para asistir a la escuela rural de su zona y son hábiles jinetes y sienten placer en hacerlo, a la vez que participan con orgullo en las habilidades de tropear ovejas. Es común ver una mujer con su bebé o niño pequeño, cómodo y seguro ubicado sobre el "pelego" delante de ella mientras, a caballo, la mamá tropea sus ovejas de un potrero a otro. Si una oveja muere durante el nacimiento de su cordero o rechaza al recién nacido, muchas veces son los hijos de la familia quienes cuidan del "guacho" cerca de la casa, dándole leche con una mamadera. Estas ovejas criadas "guachas" aún después de juntarse con la majada, siguen manteniendo un vínculo especial, que es mutuo, con las personas que las criaron.

Durante la temporada de esquila existen varias consideraciones especiales y éstas demandan habilidades muy específicas. En la región de Laureles-Cañas donde el margen de ganancia económica es muy poco y a veces precario, cada familia depende de cuidar cada detalle para hacer posible su sobrevivencia: su estrategia es tomar el máximo de precauciones. La esquila se realiza cuando de acuerdo a la tradición se sabe cuáles son los momentos de menor riesgo para la majada. Se dejan pasar las heladas más fuertes y se esquila en noviembre y diciembre. Varios técnicos agropecuarios están aconsejando esquilar más temprano para aprovechar las oportunidades del "Mercado" del hemisferio norte. Pero casi todos los vecinos de la región de Laureles-Cañas siguen manteniendo sus agendas tradicionales para esquilar. En el 2013 hubo una temporada muy fría y con heladas en las semanas finales de invierno y en muchos partes del Uruguay murieron miles de ovejas, mayoritariamente las que ya habían sido esquiladas. En Laureles-Cañas no hubo casi ninguna pérdida como resultado del intenso frío de esa temporada, en parte se debió a que todavía no estaban esquiladas las ovejas cuando llego el frío inesperado.



En la idiosincrasia de la gente en general se considera a la esquila como una tarea de hombres. Se puede esquilar de dos maneras: con las tijeras de mano siendo éste un proceso muy lento y trabajoso, esquilando una oveja tras otra. Otras familias prefieren pagar a un equipo que esquila con máquina. En realidad la división del trabajo durante la esquila hace que en casi todas las familias mujeres, jóvenes y hombres estén todos activos mientras dura la zafra. A veces las mujeres contribuyen con la

tijera a la esquila, pero es más común verlas en tareas de arrear ovejas hasta el corral desde los potreros, a la vez que otras mujeres ayudan a embolsar el vellón ordenando y empacando la lana en bolsas largas que parecen grandes salchichas hechas de arpillera o nylon que se usan para transportar la lana al comprador intermediario. Cada año el precio recibido por la lana cambia. La estimación es que aproximadamente un 97- 98% de las ovejas de la región producen lana blanca, pero de diferentes calidades. La lana de color blanco es la que tiene los mejores precios en el mercado.

La lana con variedad de colores, de marrón a negro, vale menos. Es este tipo de lana con un poco de lana blanca, la que se guarda para usarla en los tejidos. La lana de colores se guarda sucia, muchas veces con barro, pasto y bosta de oveja. La tarea de lavar y limpiar la lana es tarea de las tejedoras para luego cardarla, hilarla y finalmente confeccionar el tejido. Si hay tejedores en una familia, esa lana de color se guardará para su uso. Es común realizar intercambios con la lana, un tejedor puede recibir como parte del pago de un trabajo una cantidad determinada de lana, de esta manera se busca rebajar el precio de venta de un trabajo terminado como un jergón, una frazada para la cama o un poncho. He notado interesantes paralelismos entre los usos e intercambios de lana en Laureles-Cañas, con las descripciones que hace Murra (1962) en el artículo "El tejido y sus funciones en el Estado Inca" un clásico de la antropología sobre las culturas Andinas e Incaicas.

Después de esquilar y tener la lana ordenada y empacada, se guarda hasta que lleguen los camiones de los intermediarios, quienes cobran el flete para trasladar los fardos de lana a sus depósitos en Tacuarembó, un viaje que dura más o menos unas tres horas. Los vecinos que poseen camioneta propia en ciertas ocasiones transportan ellos mismos su lana a la ciudad, y en otras ocasiones ayudan también a sus vecinos con esa tarea. En toda la zafra de la esquila los miembros de la familia, como en todas las otras tareas, participan activamente arreglando todo y cargando y descargando la lana.

Después del largo proceso de criar las ovejas y luego esquilar, los tejedores tienen ya su lana, y están dispuestos a empezar cuidadosamente el proceso de preparar la lana para tejer. La lana se lava primero y luego se cuelga para su secado. Luego se prepara y clasifica según las variedades de colores. Más tarde se realiza el cardado para alinear los filamentos de lana y enseguida se trabaja en el hilado para fabricar hebras de distintos grosores. Cada uno de estos procesos demanda habilidades especializadas y constituye una intensa labor que insume muchas horas de trabajo.

Dependiendo de otras responsabilidades que cada tejedor tenga y del tamaño de cada proyecto de tejido, este proceso de lavado, cardado e hilado puede durar días, semanas e incluso meses. Una tejedora de la región, Laura Pereira, está experimentando en hacer tintas con plantas nativas, pero casi todas las demás tejedoras aprovechan la rica gama de matices naturales de la lana que van desde los tonos de marrones hasta el negro.



A partir del momento en que la lana está enrollada en ovillos, para hacer más fácil la tarea del tejido a mano, cada tejedora pre-

para su telar mientras va pensando y creando el plan de diseño y la mezcla y selección de colores para la confección del tejido final.

Aunque la población rural de esta región ha descendido dramáticamente, los caballos continúan estando en la parte central de la vida y del trabajo en la campaña. De estas prácticas es que surge una continua demanda por los fuertes y absorbentes jergones de lana. Cuando se ensilla al caballo éste es el primer y absolutamente necesario implemento que puesto en el lomo del caballo lo protege de "mataduras", siguiendo luego con la caronilla o mandril, y encima se ubica entonces el basto o recado con su cincha y estribos. Arriba de éste va el "pelego" y los jinetes prefieren siempre un pelego de lana oscura, ajustando el pelego al recado se usa la sobrecincha que al ajustarla se considera que el caballo está ensillado y listo para ser montado.

Estas pesadas telas rectangulares hechas de lana, los jergones, también se los usa para cubrir bancos en casas y galpones, y cuando ya están viejos y bien gastados continúan siendo reciclados para usos múltiples en cualquier sitio. Los telares tiene distintas dimensiones, están los pequeños de 40 X 40 cm2, telar de mano, hasta los más grandes telares con lanzaderas que se usan para tejer los ponchos largos, prenda común de abrigo para los jinetes y hoy usado también por los motociclistas. Últimamente unas pocas tejedoras han comprado telares grandes de mesa que fueron presentados hace unos pocos años en uno de los talleres organizados por la SNAP para las tejedoras de la región. Pero hasta ahora esos telares se han usado muy poco. La técnica de tejido en estos telares es completamente diferente a las técnicas que tradicionalmente se usan en la región. También como resultando de los cursos de la SNAP en lana cruda, algunas tejedoras han comenzado a experimentar creando otro tipo de prendas más elaboradas como chalecos, ropa para bebés, ponchos no-tradicionales y de modas internacionales, almohadas con decoraciones de fantasía y una variedad de bufandas. Algunos de estos estilos son elaborados para venderlos a los turistas que recientemente están llegando más a menudo a la región. Este es el resultado de los esfuerzos realizados por los vecinos para incentivar el eco-turismo en la región, como un complemento a la economía doméstica.



Desde hace cinco años la generación de más antiguas tejedoras tradicionales estaba muriendo y otras tejedoras habían dejado de tejer a causa de problemas de salud, muchas veces problemas de visión. En aquellos momentos las tejedoras se lamentaban por lo que creían el fin del tejido, porque no podían ni pensar en regalar su telar a ningún miembro de la familia. Sin embargo en otras familias con tradición en tejido u otro tipo de arte textil, mantenían el entusiasmo y las prácticas del tejido que se trasmitían de generación en generación, aunque en algunos casos se produce un salto, faltando una generación en esa trasmisión. Hoy continúa la tradición del tejido, parece ser que el oficio lo continúan mujeres jóvenes como Iris Armúa, Analia Armúa, y Laura Pereira. Este resurgimiento del interés en la confección de tejidos tiene el doble objetivo de

satisfacer las necesidades de los vecinos de la comunidad y por otro, acceder al mercado de turistas que visitan la región. Esta nueva estrategia comercial es muy diferente a la que usan las tejedoras urbanas sobre quienes ha escrito Montañez (2013). Por ejemplo, mirando ahora el largo proceso de la cría de ovejas que insume tantas habilidades y trabajo por parte de las tejedoras de Laureles-Cañas, hoy al vender un jergón a 400 pesos uruguayos, (aproximadamente U$S 20) como producto de todo el trabajo que ya hemos descripto, se puede entender por qué existe esta preocupación por parte de las tejedoras; la venta de sus productos forma parte fundamental de su economía familiar pero con magros resultados aunque constituye a la vez una expresión de arte textil tradicional de los vecinos de la comunidad. Las tejedoras y otras personas participan de esa discusión y mantienen su preocupación acerca de la falta de oportunidades. Esto lo convierte en un problema de inequidad socio-económica que aún está sin resolver.

Reflexión Final

Esta ha sido una mirada muy rápida sobre el trabajo del tejido en lana, vinculando al mismo tiempo la variedad de aspectos sociales y culturales que este proceso conlleva y tal cual sucede en esta región de Laureles-Cañas. El proyecto de producir mirada que sobrevuele todo el proceso es necesario para entender los contrastes entre las tejedoras rurales y las tejedoras urbanas.

El énfasis de este trabajo, y de mis futuras aproximaciones etnográficas, está puesto en la región rural de Laureles-Cañas. El trabajo en sí del tejido en lana es sólo un paso, casi el paso final de un proceso muy largo que requiere conocimientos de índole cultural muy específicos, además de profundas habilidades y destrezas unidas a la práctica y a una larga experiencia en la cría de ovejas, conjugando la cooperación y habilidades de mucha gente. Quise presentar en este avance aquellos aspectos que contrastan con lo que es el tejido y sus ambientes sociales en el medio urbano y en el medio rural. Surgen muchas preguntas como parte de las descripciones etnográficas realizadas: por ejemplo en relación con la equidad desde el punto de vista económico y los desafíos que existen en estas regiones rurales del país, donde hay limitaciones en el transporte y las comunicaciones.

El ejemplo presentado aquí de las tejedoras y el tejido en lana, nos permite recordar que queda muy claro para nosotros investigadores, que el Uruguay tiene una diversidad cultural muy rica que nos muestra la necesidad y la posibilidad de realizar trabajos antropológicos sobre una amplia variedad de temas en todas las regiones del país.

Esta necesidad de investigación antropológica a lo largo y ancho del país, será relevante siempre que a la hora de comunicar y compartir de manera amplia sus resultados, junto a las dimensiones comprensivas e intuitivas, ambas relevantes a la hora de socializar conocimientos, esos productos de la investigación tengan utilidad directa en mejorar las condiciones de vida de las personas y de las comunidades con quienes participamos trabajando en mutua colaboración.

Quisiera dar gracias profundas a Nelson Fros quien me ayudó en cada paso de este esfuerzo. Muchas gracias también a tanta gente que con sus ideas y conversaciones contribuyeron en este trabajo, y también a muchos otros que han tenido en los últimos siete años, la paciencia de incluirme en la vida cotidiana como una trabajadora más, a pesar de mis escasas habilidades en las tareas de campo, en los galpones o en las tareas domésticas. Ellos incluyen a Macarena Montañez, Darío Fros, Serrana Rodriguez-Soto, Alicia Fros, Marcela Fros, Clara

Fros, Estela Machado, Darío Duarte, Mabel Rosas, Elizabeth Caballero, Jacinto Díaz, Teresa Bentaberri, Analia Armúa, Iris Armúa, y Laura Pereira. También estoy muy agradecida a Walter Díaz quien contribuyó mucho en este trabajo con sus conocimientos de la campaña y en hacer correcciones del español.

Bibliografia

Bouton, Roberto, 1961. *La vida rural en el Uruguay,* Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental.

Da Silva, Robert y Ana Rodriguez, 2009. Jinetes*, domadores y troperos,* Tacuarembó, Centro de la Memoria.

DeGiorgi, Alvaro, 2002. *El magma interior: política, cultura y territorio en la Fiesta de la Patria Gaucha,* Tacuarembó, Trilce.

García Tagliani, Laura, 2009. *Borrador de proyecto de creación y delimitación de un área protegida en las cuencas de los arroyos Laureles y de las Cañas para su incorporación al Sistema Nacional de Áreas Protegidas,* Montevideo, Dirección Nacional de Medio Ambiente.

Hudson, W.H., 1922. *The Purple Land: being the narrative of one Richard Lamb's adventures in the Banda Oriental,* New York, AMS Press.

Matta, Leticia, 2013. "Creencias, transición demográfica y cambios en al mundo de trabajo rural", En: Romero Gorski, S. (editora) *Anuario: Antropología Social y Cultural en Uruguay,* Volumen 11. Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, pp. 155-165.

Mayer, Enrique, 2002. *The articulated peasant: Household Economies in the Andes,* Cambridge, Westview Press.

Michoelsson, Omar, 2008. *Tacuarembó: Guaraní-Misionero,* Tacuarembó, Centro de la Memoria.

Montañez, Macarena, 2013. *Sin Título: Tejidos artesanales en la Ciudad Vieja de Montevideo,* Tesis de Maestría, FHCE-UdelaR, Montevideo.

Murra, John, 1962. "Cloth and its functions in the Inca state", *American Anthropologist,* Volumen 64, No 4, American Anthropological Association, Arlington, pp. 710-721.

Pi Hugarte, Renzo y Germán, Wettstein, 1955. *Rasgos actuales de un rancherío uruguayo: El Rancherío de Cañas del Tacuarembó en el panorama general de nuestros rancheríos,* Montevideo, Biblioteca de Publicaciones Oficiales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de la República, Montevideo.

Rico, Alvaro, 2013. "Renzo Pi Hugarte (1934-2012): In Memoriam", En: Romero Gorski, S. (editora) *Anuario: Antropología Social y Cultural en Uruguay,* Volumen 11, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, pp. 213-215.

Saccone, Elena, 2010. *Panteones rurales de la frontera entre 1860 y 1930",* Montevideo, Manuscrito del autor.

Sans, Monica, et al, 2004. "Substantial Native American female contribution to the population of Tacuarembo, Uruguay, reveals past episodes of sex-biased gene flow", *American Journal of Human Biol*ogy, Volumen 16, No 3, Malden, pp. 289-297.

Santos, Carlos, 2008. *Diagnóstico socio-ambiental rápido, cuencas de los arroyos Laureles y las Cañas,* Montevideo, SNAP.

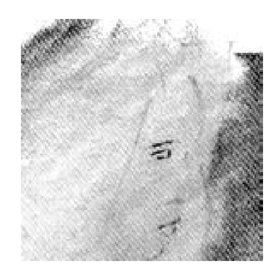
Scott, James C., 2009. *The art of not being governed: an anarchist history of Upland Southeast Asia,* New Haven, Yale University Press.

Sosa, Juan, 2011. *La Ruta del oro,* Tacuarembó, Cooperativo Unión Gráfica.

Sosa, Sonia, Lusin, Samuel y Germán Wettstein, 1967. *Paso de los Flores: Estudio de seis familias en el Uruguay rural,* Montevideo, Universidad de la Republica, Departamento de Publicaciones.

Villarmarzo, Eugenia, et al, 2008. *Identificación y caracterización de valores culturales del área de Laureles-Canas (Departmento de Tacuarembó) – Informe Valorativo,* Montevideo, Laboratorios de Arqueología del Paisaje y Patrimonio del Uruguay, UdelaR.

Wettstein, Germán y Juan Rudolf, 1969. *La sociedad rural,* Montevideo, Nuestra Tierra.



Paradojas etnográficas. Conflictos entre trabajo de campo y categorías analíticas.

Carlos Santos

Servicio Central de Extensión y Actividades en el Medio, Universidad de la República. Licenciado en Ciencias Antropológicas, FHCE. Magíster y Doctorando en Ciencias Sociales (UNGS-Argentina).
carlos.santos@extension.edu.uy

RESUMEN

El texto se basa en una situación vivida por el autor en el trabajo de campo, análizandola a partir de los aportes conceptuales de Louis Dumont sobre los sistemas de clasificación social y de Joan Scott en relación a los dilemas que enfrentan algunas luchas políticas que afirman la diferencia para reclamar la igualdad.

La situación en sí pone en cuestión la manera en que los sistemas clasificatorios de los que partimos producen y reproducen las nociones con las que operamos sobre lo concreto. La mirada construida a partir de la lectura de Scott abre la discusión en torno al dilema que genera el acceso al derecho básico de la información y el conocimiento sobre el nivel de degradación ambiental para las propias personas que viven de y -al mismo tiempo- en esos entornos degradados.

Palabras clave: trabajo de campo, paradojas, desigualdades sociales, ambientes.

ABSTRACT

This text analyze a situation experienced by the author in the fieldwork, from the Louis Dumont’s conceptual contributions on systems of social classification and Joan Scott’s in relation to the dilemmas faced by some political struggles that claim the difference to demand equality.

The situation itself puts into question the way that classification systems that we set produce and reproduce notions with which we operate on the concrete. The look built from reading Scott opens the discussion about the dilemma that generates the basic right of access to information and knowledge about the level of environmental degradation to the people who live using resources and on the surroundings of these degraded environments.

Key words: fieldwork, paradoxes, social inequalities, environment.

-*"Pensé que ya no venían a verme porque me puse a trabajar para el bando enemigo"*.

Con esa frase, 'Carlín' nos recibió en su casa a Mariana y a mi. Si bien realizábamos trabajos independientes, coordinábamos nuestra presencia en Nuevo Berlín[1]. Mariana es bióloga e integraba en ese momento el equipo científico de una Organización No Gubernamental que estudiaba el impacto de los agrotóxicos utilizados en los sistemas productivos de la zona (básicamente soja y forestación) sobre el ambiente. Yo mientras tanto realizaba el trabajo de campo de mi tesis de maestría, analizando la implementación de una política ambiental, el Sistema Nacional de Áreas Protegidas de Uruguay, particularmente la creación de un Parque Nacional (Esteros de Farrapos e Islas del Río Uruguay), en cuyo entorno se encuentra Nuevo Berlín.

Habíamos conocido a Carlín y su familia hacía aproximadamente un par de años, cuando se inició el proceso de ambas investigaciones. Nuestro primer contacto con él fue en tanto integrante de una cooperativa de pescadores artesanales. Varias veces había conversado con él, en reuniones con sus compañeros de la cooperativa, en su casa con su familia, embarcado con él navegando por el río o simplemente sentados compartiendo un mate. Todas estas conversaciones fueron trabajadas por mí como tales, nunca grabé estos encuentros, salvo al final del proceso cuando con un equipo de colegas realizamos un audiovisual basado en algunas discusiones de la tesis. Siempre que había reconstruido su historia para mí –con o sin registro explícito-, Carlín se había presentado como un pescador: en diversas maneras y ordenamientos su relato incluía la primera caída al agua en su infancia acompañando a un pariente, la natural incorporación de los rudimentos de la pesca, su negación para la apicultura (otra actividad productiva muy común en la zona) a partir de una picadura de abejas y el descubrimiento de su reacción alérgica.

Él se había sentido muy cómodo en la categoría de 'pescador' que daba sentido a nuestros encuentros, a nuestras conversaciones y a la lógica tanto del trabajo que realizaban Mariana y su equipo, como el que realizaba yo. La frase con la que nos recibió ese día fue la apertura hacia aspectos de su trayectoria de vida que desconocíamos. Y generó en mí cierto malestar con el uso de determinadas categorías de análisis, que dan lugar hoy y aquí a este ejercicio reflexivo. Estar *"trabajando para el bando enemigo"* fue la forma que encontró Carlín para decirnos que estaba trabajando en la cadena productiva de los cultivos de soja. De manera zafral, trabajando como asalariado y evidenciando en esta inserción laboral toda su condición subalterna, su desfavorable posición en una estructura social cada vez más atravesada por las desigualdades. En esta zafra, Carlín había conseguido trabajo de *'bandera'*, esto es, la persona que con una bandera improvisada o a veces un simple trapo de color indica al maquinista del *'mosquito'* –o sea, la maquina agrícola fumigadora que aplica los agrotóxicos- algunas marcas en el terreno (curvas, pendientes y otras). Por su posición en el campo, es inevitable que estos trabajadores reciban en su propio cuerpo la deriva del producto aplicado, ya sea por el viento o por el movimiento de la máquina. En ese trabajo, Carlín era directamente fumigado.

Y la conversación que se generó sobre ese –para nosotros– 'nuevo' trabajo nos permitió conocer la trayectoria de Carlín como asalariado zafral, inicialmente de actividades ganaderas, luego en la forestación y más recientemente en esta nueva fase de intensificación de la agricultura. Lejos de ser una actividad secundaria, había ocupado gran parte de la sociabilidad de Carlín en la última década, con una vida social activa

1. Localidad del departamento de Río Negro, en el oeste de Uruguay, con costa al río Uruguay.

sobre todo con su núcleo de colegas del trabajo zafral en la forestación. Sin embargo estas actividades nunca habían aparecido en nuestras conversaciones. La categoría de pescador artesanal había oscurecido otros aspectos de su ser social. No creo que estos sea atribuible únicamente a una premeditada performance nativa o a la poca pericia del etnógrafo. Hay un nivel en el cual las propias categorías de análisis, los sistemas de clasificación en los que estamos inmersos, operan condicionando nuestra presentación en la vida social y nuestra percepción de tales presentaciones.

El *homo economicus* como categoría y sistema de clasificación

Quiero recurrir aquí a algunas ideas planteadas por Louis Dumont, sobre el modo social construido a partir de la ideología moderna[2] y que caracteriza como individualismo. Dumont rastrea los orígenes de este individualismo moderno en el desarrollo religioso del cristianismo y la institucionalización de la Iglesia Católica, por un lado, y en el análisis de textos fundantes de esta ideología moderna, como por ejemplo, en la teoría política de Hobbes y Rousseau, en la noción de ‘contrato social’ y lo que implica en términos de ruptura entre lo natural y lo social/político y, por ende, el nacimiento de la humanidad “a partir de premisas muy individualistas” (Dumont, 1987, 98).

Un capítulo aparte lo ocuparán las bases de esta ideología moderna del individualismo en el surgimiento de *lo económico* como un campo escindido de lo social y lo político (donde la referencia es el trabajo de Polanyi, 2007)[3] y básicamente caracterizable como aquel tipo de sociedad en la cual “las relaciones entre hombres están subordinadas a las relaciones entre los hombres y las cosas” (Dumont, 1999, 16). En este sentido, este tipo de ideología económica se puede pensar a partir de “la emergencia de una categoría de riqueza autónoma y relativamente unificada. Únicamente a partir de aquí puede hacerse una clara distinción entre lo que llamamos «político» y lo que llamamos «económico». Distinción que las sociedades tradicionales desconocen” (Dumont, 1999, 17). Será necesario un descentramiento de la propia experiencia, o de la propia ideología en términos de Dumont, para poder plantear una aproximación analítica tanto para los elementos ‘tradicionales’ como para los ‘modernos’ de las totalidades sociales concretas.

En la lectura de la situación de campo planteada anteriormente es claro que de cierto modo la interacción con Carlín se dio en el marco de un sistema clasificatorio permeado por la ideología del *homo economicus*: un investigador social que buscaba interactuar con determinadas personas a partir del vínculo de su actividad productiva con el entorno (caza, pesca, apicultura), termina por generar una autonomización de

---

2. Dumont entiende por ideología el “sistema de ideas y valores que se encuentra vigente en un medio social determinado” (Dumont, 1987, 23). En ese sentido “no se trata aquí en modo alguno de buscar el establecimiento de una distinción, mas o menos sustancial, entre la ideología de un lado, y la ciencia, la racionalidad, la verdad, la filosofía, de otro. El único aspecto común a la concepción presente y a la acepción corriente, mas o menos marxista, del término, es la relatividad social: la ideología es en cada caso un conjunto social de representaciones -con seguridad un asunto muy complejo-. Que a una representación particular en este conjunto se la juzgue “verdadera” o “falsa”, “racional” o “tradicional”, “científica” o no, nada tiene que ver con la naturaleza social de la cosa” (Dumont, 1999, 28-29).

3. Para Dumont “La fuente de la originalidad de Polanyi es haber contemplado la sociedad moderna, o la llamada economía liberal, a la luz de las sociedades no modernas y en contraste con éstas. La implicación era que, por el contrario, no se podía aplicar en absoluto a las sociedades no modernas los conceptos económicos modernos, como otros se obstinaban en hacerlo, y Polanyi trató en conciencia de aislar algunos conceptos generales que pudiesen sustituir a aquellos” (Dumont, s/f, 4).

estas actividades en sus aspectos que remiten a la esfera de "lo económico", lo que hace que para el nativo en cuestión no tenga sentido ni siquiera mencionar su participación en otras actividades productivas y económicas.

Otra lectura es la planteada por el propio Carlín, al mostrar lo evidente del involucramiento político de sus interlocutores: el hecho de su inserción en el "bando enemigo", o sea con las actividades productivas responsables de la intensificación del uso de agrotóxicos en la zona, era contradictorio con el punto de partida crítico que –explícitamente- motivaba la presencia de Mariana y su equipo en Nuevo Berlín, así como también mi propia presencia allí.

Trayectoria personal y trayectoria social o el cuerpo como *lugar*

La trayectoria de Carlín, su historia de pescador y apicultor malogrado intercalada con períodos de trabajo zafral en la ganadería, la forestación y la agricultura intensiva, recoge en sí misma la historia productiva de la región y seguramente la propia experiencia de muchas personas en Nuevo Berlín. Podemos decir que, en cierto sentido que podemos considerarlo como un 'lugar' en el sentido que le da Scott (haciendo referencia al abordaje de la historia de cuatro mujeres feministas) cuando sostiene que "pienso en ellas como lugares –sitios o marcadores históricos- en los que se produjeron enfrentamientos políticos y culturales que es posible examinar con cierto detalle" agregando que considerar a una persona como un lugar "no significa negar su humanidad, sino más bien reconocer los muchos factores que constituyen su agencia, las complejas y múltiples maneras en que se construyó como actor histórico" (Scott, 2012: 35).

La población rural que ha migrado a los centros urbanos ha transformado sus dinámicas de reproducción social. En muchos casos, trabajadores rurales provenientes de la ganadería o la agricultura han adaptado sus dinámicas a la realización de actividades extractivas, como la pesca, la recolección o la caza, o la especialización en actividades productivas como la apicultura. Unas 300 familias Nuevo Berlín alternan entre sus actividades entre la pesca, apicultura y caza, de forma complementaria y estacional. La temporada de mayor concentración de la actividad de pesca se da entre los meses de abril a octubre, mientras que la apícola se concentra entre los meses de noviembre a marzo. La caza se realiza a lo largo de todo el año (Santos, 2011).

La intensificación de la producción agrícola y su impacto en el precio de la tierra (tanto en la venta como en el arrendamiento) ha tenido una incidencia directa en las formas de subsistencia de estos amplios sectores de la población de Nuevo Berlín, al tiempo que ha implicado profundos cambios en el mundo del trabajo rural[4]. A nivel interno del departamento de Río Negro, el proceso de consolidación de este modelo productivo condujo a la concentración de la propiedad de la tierra y al desplazamiento

4. El territorio que actualmente ocupa el área protegida y su área adyacente tiene una larga historia de usos, que van desde la ocupación estacional para la caza, la pesca y la recolección en los tiempos anteriores a la conquista, a una creciente intensificación de la agricultura. También en un lugar muy próximo a esta zona que ahora conocemos como Esteros de Farrapos, dio inicio el proceso de colonización -a comienzos del siglo XVII- con la introducción del ganado vacuno, que ocuparía el territorio al norte del Río Negro antes que los propios colonizadores europeos. La definición de la propiedad privada de la tierra ha sido el organizador de la vida social y productiva de Uruguay desde entonces. Algunos se establecieron como dueños de la tierra y otros como trabajadores de las grandes estancias ganaderas. A fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX la zona comenzó a orientarse hacia la producción agrícola, a partir de la llegada de colonos europeos pero esta vez procedentes de Alemania o el Cáucaso. A partir de aquí, a lo largo del siglo XX se daría un proceso de intensificación agrícola en todo el departamento de Río Negro.

de los pequeños productores agropecuarios (en general, de carácter familiar, algunos propietarios otros arrendatarios) desde el medio rural a las pequeñas ciudades[5].

La principal transformación productiva de Río Negro con la instalación del agronegocio (Hernández, 2009) ha sido la transnacionalización de la producción agrícola con la emergencia de empresas que compran tierras (en el caso de la forestación) o las arriendan (en el caso de la soja) en grandes extensiones. Trabajando con información relativa a todo el departamento de Río Negro[6], se puede ver claramente el aumento de la superficie destinada a la producción forestal (eucalyptus y pino)[7]. Se ha procesado un cambio en los actores empresariales, con protagonismo directo de conglomerados empresariales transnacionales, cambios tecnológicos que a su vez permiten (o provocan) significativos cambios en la escala de producción. Este proceso a su vez se refleja en la tenencia y de control de la tierra.

Como se puede apreciar, estos no son apenas cambios productivos, sino que afectan la estructura agraria del país y profundamente la del departamento de Río Negro: en los últimos 10 años han generado un desplazamiento de la mano de obra tradicionalmente rural (peones de baja calificación) a estas pequeñas localidades, donde han basado su subsistencia en actividades de caza, pesca y recolección. Esto ha implicado un claro aumento en la presión sobre los recursos naturales, ya que ha aumentado la cantidad de personas que subsisten en relación a estas actividades.

Al mismo tiempo, esta intensificación de la producción agrícola ha generado un aumento en el uso de agrotóxicos, lo que ha tenido su consecuente impacto ambiental, precisamente en relación a las actividades que realizan estos sectores, básicamente en lo que tiene que ver con la pesca y la apicultura (incluimos en esta amplia denominación no sólo la producción de miel con destino a la comercialización, sino a la captura de enjambres, tarea que podría colocarse en el inicio de la cadena productiva de la apicultora, con la recolección de enjambres silvestres para destinarlos a la producción).

En Uruguay no existen relevamientos directos de los impactos de la aplicación de agrotóxicos en la agricultura. El estudio de la ONG[8] al que hacíamos referencia

---

5. En términos de evolución de la población, en el año 1956 el departamento de Río Negro tenía una población rural de 14.729 personas, mientras que en 1966 ascendía a 10.640. En 2004 el peso de la población rural se redujo al 12,5% del total de habitantes del departamento, el peso relativo de Nuevo Berlín se mantuvo, mientras que el peso de la capital departamental (Fray Bentos) aumentó de 37,4% en 1963 a 42,8%.

6. Existen importantes dificultades para analizar procesos de transformación como este que ha sucedido en el medio rural uruguayo, entre otras cosas por la dificultar de desagregar la información disponible a la escala de un área protegida o aún de su zona de amortiguación. La información disponible es relativa a encuestas sectoriales realizadas por el Ministerio de Ganadería, Agricultura y Pesca, cuyos datos no pueden ser desagregados más allá de la escala departamental (que es precisamente la que usaremos aquí para reconstruir en líneas generales este proceso).

7. Mientras entre 1975 y 1989 la superficie departamental destinada a esta producción era de 3.494 hectáreas, en 2008 la superficie total forestada llegaba a 104.217 hectáreas . En lo que respecta a los actores de este proceso de expansión, dos empresas concentran la mayor cantidad de superficie: Forestal Oriental (propiedad de los capitales finlandeses que también son dueños de la Planta de Celulosa de UPM/Botnia en la ciudad de Fray Bentos, también en el departamento de Río Negro) y EUFORES (propiedad hasta el año 2009 de la española ENCE, desde entonces ha pasado a manos de una asociación entre la chilena Arauco y la sueco-finlandesa Stora Enso, bajo el nombre de Montes del Plata). En lo que respecta a la producción de soja la superficie cultivada en el departamento de Río Negro prácticamente se ha triplicado desde la zafra 2003/2004 (55.218 hectáreas) a la zafra 2009/2010 (151.812 hectáreas). Datos de IICA, 2009 y Paolino, Lanzilotta & Perera, 2009. En este rubro es más difusa la identificación de los actores detrás de la expansión del cultivo, pero las empresas que ha tenido una mayor proyección en la producción sojera en el litoral oeste de Uruguay son las empresas de capitales argentinos El Tejar y Agronegocios Del Plata (Oyhantçabal & Narbondo, 2009).

8. El proyecto llevado adelante por Vida Silvestre contó con financiamiento de la UICN (Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza) e involucró a equipos de investigadores de las Facultad de Química y

detectó "la presencia de residuos de plaguicidas altamente tóxicos en peces de valor comercial y consumidos a nivel local" (Vida Silvestre, 2010; 6) como tarariras, bagres, sábalos y bogas. Con respecto a la agricultura, el estudio constató que "los insecticidas utilizados en los sistemas agrícolas estudiados, tiene un elevado impacto sobre la apicultura, generando entre otras cosas, una clara disminución de la producción de miel" (Vida Silvestre, 2010; 6). En lo que respecta a los momentos en que se registraron mortandades masiva de peces y abejas, el estudio permitió constatar "altas concentraciones" de plaguicidas, así como en "suelos productivos tiempo después de su aplicación (hasta 3 años en suelos de uso forestal y un año después en suelo de uso sojero) y su presencia en suelos de ambientes naturales, incluyendo el área protegida" (Vida Silvestre, 2010; 6).

En el caso de los pescadores, hay una percepción directa del aumento de las mortandades de peces. Sin embargo no es directa la asociación -o por lo menos, no lo era hasta la presentación del estudio sobre impactos de los agrotóxicos en la región- entre estos fenómenos y la intensificación de la producción agrícola.

Por ello, seguramente, el conflicto entre actividades como la pesca o la apicultura y el agronegocio ha tenido hasta ahora mucho de silencioso, y sólo recientemente -con la presentación del estudio de Vida Silvestre- se ha hecho público. Nos interesa aquí resaltar la manera en que este conflicto emerge como tal públicamente, tomando en cuenta para ello los discursos de pescadores y apicultores a nivel de la prensa local y nacional.

Una cuestión paradojal

El trabajo de Joan Scott del cual partimos para discutir algunos elementos del contexto del trabajo de campo planteados anteriormente aborda la paradoja constitutiva de la lucha de las mujeres por el reconocimiento de la diferencia y en reclamo de igualdad de derechos, particularmnente en el contexto de la lucha de las mujeres por el ejercicio a la ciudadabía en Francia entre 1789 y 1944 (Scott, 2012). Para la autora, esta paradoja residía en el hecho de que "para protestar contra la exclusión de las mujeres, debían actuar en su nombre y, de ese modo, terminaban por invocar la misma diferencia que pretendían negar" (Scott, 2012: 12).

A partir de estos elementos, me planteo las siguientes interrogantes: *¿Sería posible incorporar el trabajo desde la paradoja, más allá de la cuestión de género? ¿Sería posible desde sus planteos epistemológicos y metodológicos sobre las situaciones paradojales, realizar una aproximación a la discusión sobre las desigualdades sociales y ambientales?*

Si asumimos la paradoja como aquella situación de "naturaleza fundamentalmente irresoluble, aunque cambiante, de una relación duradera" (Scott, 2012, 37) es posible pensar otras situaciones de establecimiento y reproducción de desigualdades sociales más allá del género, como plantea la propia autora: "el estudio de esas paradojas introduce una complejidad necesaria en el relato histórico. (...) La utilidad del enfoque va más allá del feminismo, al estudio de la historia en general. Insiste en la especificidad de las paradojas y las contradicciones que producen sus propias negaciones y, por

---

Ciencias de la Universidad de la República y del Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias (INIA). Los análisis de las muestras fueron realizados en laboratorios de Alemania, en virtud de la dificultad de encontrar técnicas de medición ajustadas en laboratorios de la región.

consiguiente, en la historicidad de lo que parecen ser expresiones culturales y políticas recurrentes" (Scott, 2012, 222).

Propongo para ello una situación que considero paradojal, referida a la situación mencionada anteriormente (Santos, 2011). La referida investigación sobre el impacto de los agrotóxicos utilizados en la región surgió a partir de la demanda de un grupo de pescadores artesanales de la cooperativa de Nuevo Berlín –entre otros actores locales– preocupados por las recurrentes mortandades de peces.

El conocimiento, la corroboración científica de la presunción de los pescadores en relación al origen de este cambio en la calidad ambiental de la zona los ubicó en una situación paradojal: al tiempo que confirmaban el origen externo de un proceso de contaminación, ellos mismos se convirtieron en agentes de los productos contaminados (pescados) a la población local -sus propias familias y vecinos-. Por otra parte, el interés por conocer el origen biofísico de un problema que afectaba su medio de vida se volvió contra ellos mismos y sobre sus pares, ya que la comercialización de pescado capturado en la zona se vió disminuido, reforzando la vía del consumo local y volviendo entonces ese agente de la contaminación sobre ellos mismos.

La paradoja de estos pescadores podría establecerse a partir del siguiente dilema: si denuncian activamente el estado ambiental del río en el cual pescan y de los propios peces, condenan la principal fuente de ingresos que es la profunda transformación socioeconómica de su región les ha 'dejado'. Por otro lado, esa misma acción los pondría en contra de la mayor parte de sus colegas y vecinos. El silencio implicaría asumir pasivamente la degradación ambiental como una suerte de imposición que les permite mantener su inserción subordinada en una estructura socioeconómica cada vez más desigual. Debemos incluir aquí una consideración en torno a cómo lo que Focault llamaría la gubernamentalidad moderna ha considerado a los pobres, esto es, como "poblaciones dependientes", asimilados a las mujeres y los niños, o sea con necesidad de ser protegidos (Scott, 2012, 95). No está previsto que los pobres sean agentes que reivindican sus propios derechos, como tampoco lo estaba para las mujeres o los niños.

¿Por dónde se podría establecer una salida analítica a la paradoja? Una posibilidad puede ser recurrir a la contextualización del concepto de experiencia de Scott, en relación a los procesos de establecimiento y reproducción de estas desigualdades que además de sociales y económicas son ambientales.

Como sostiene Scott: "hacer visible la experiencia de un grupo diferente pone al descubierto la existencia de mecanismos represivos, pero no su funcionamiento ni su lógica internos: sabemos que la diferencia existe, pero no entendemos cómo se constituye relacionalmente. Para eso necesitamos dirigir nuestra atención a los procesos históricos que, a través del discurso, posicionan a los sujetos y producen sus experiencias. No son los individuos los que tienen la experiencia, sino los sujetos los que son constituidos por medio de la experiencia" (2001, 49).

El trabajo sobre esta paradoja implicaría, entonces, la historización del proceso de diferenciación social en el campo, particularmente en esa zona del litoral uruguayo, en relación a la transformación de los procesos productivos, la concentración de la producción y de los medios de producción, así como las nuevas dinámicas de acumulación de las que son parte.

Esta perspectiva lleva a discutir la desigualdad y la diferencia de este proceso, en tanto que "la diferencia se establece mediante la exclusión, y que las diferencias fundamentales que acompañan las desigualdades de poder y posición no pueden ser superadas por medio de la persuasión" (Scott, 2001, 63).

Por otro lado, para contribuir a la resolución del "dilema de la diferencia" se debería partir de analizar las políticas focalizadas en las cuales se inserta la experiencia de este grupo de personas (en tanto productores -pescadores artesanales- en tanto ciudadanos -participación política local- y en tanto pobres -políticas de contención de la pobreza-), tomando en cuenta los dos movimientos que reclama Scott para abordar el referido dilema: "El primero es la crítica sistemática de las operaciones de diferencia categórica, la revelación de los diversos tipos de exclusiones e inclusiones —las jerarquías— que construye,y una renuncia a su "verdad" esencial. Sin embargo no una renuncia a nombre de una igualdad que implica similitud o identidad, sino por el contrario (y éste es el segundo movimiento), en nombre de una igualdad que se apoya en las diferencias —diferencias que confunden, desorganizan y vuelven ambiguo el significado de cualquier oposición binaria fija. Hacer cualquier otra cosa es aceptar el argumento político de que la similitud es un requisito para la igualdad, una posición insostenible para feministas (e historiadores) que saben que el poder se construye en, y por lo tanto debe ser cuestionado desde, el terreno de la diferencia " (Scott, 1992, 104).

Discusiones que se abren

Entonces: ¿tiene alguna utilidad para pensar las desigualdades ambientales en el Uruguay del siglo XXI el análisis que hace Scott sobre la lucha de las mujeres por el ejercicio de la ciudadanía entre 1789 y 1944 en Francia? Quiero fundamentar una respuesta afirmativa, con algunas de las discusiones que abre esta situación planteada.

El marco de la acción colectiva de los pescadores organizados, que desencadenó su vínculo con una ONG y le permitió ponerle rótulo científico a su preocupación por la calidad ambiental de su entorno vital y productivo, puede ser entendido como una lucha por el ejercicio de la ciudadanía. Podemos leer en términos de ejercicio de sus derechos el acceso al conocimiento de los motivos que originan los eventos de mortandades masivas de peces, así como la existencia de niveles permanentes de sustancias contaminantes en los propios peces que capturan, comercializan y al mismo tiempo consumen ellos y sus familias.

La situación paradojal está planteada luego: ¿qué hacer con ese conocimiento, con esa información? Aquí es –creo yo- donde pueden recuperarse las conexiones entre el planteo de Scott para hacer algunas lecturas de la situación de los pescadores en Nuevo Berlín. El hecho de haber sido parte de un proceso de producción de conocimiento sobre su entorno, ¿pone a estas personas en una situación de responsabilidad diferente al resto de sus colegas y vecinos? Debemos partir del hecho de que todos ellos capturan, comercializan y consumen el mismo producto, más allá del conocimiento que tengan sobre los niveles de contaminación de los peces.

Otros elementos pueden tomarse del análisis que intentábamos al principio, a partir de la discusión de Dumont sobre como operamos analíticamente a partir de determinadas categorías que tienen sus correlatos en el plano ideológico, y que no siempre asumimos. En ese sentido, cuando se responsabiliza a "el agronegocio" por este tipo de procesos de degradación ambiental, se realizan dos operaciones que podrían constituir una suerte de umbrales a partir de los cuales ciertas desigualdades sociales se constituyen en desigualdades categoriales (Tilly, 2000). La primera de estas operaciones es la despersonalización de una actividad 'económica': la categoría de 'agronegocio' no siempre permite hacer lecturas de los procesos que se producen en la estructura agraria o el papel del Estado. De aquí para Carlín era plausible pensarse como parte del

"bando enemigo" cuando su inserción en esa actividad productiva era absolutamente subordinada. Era una expresión más de los procesos de desigualdad social producidos por la concentración de los factores productivos. Y esta es, precisamente, la segunda operación: la que subsume las dinámicas sociales, productivas y económicas de un territorio determinado a la lógica de la actividad productiva dominante en esa región.

No podemos dejar de lado la manera en que estas operaciones dan cuenta de los sistemas clasificatorios en los cuáles se producen y reproducen las nociones con las que operamos sobre lo concreto. El análisis de Dumont permite recuperar la totalidad de lo social, en este caso, superando la idea de una actividad productiva aislada llevada adelante por un individuo especializado a ver una serie de actividades productivas que coexisten en conflicto, con transiciones dinámicas y alternadas entre unas actividades y otras.

La mirada que aporta la lectura de Scott, por su parte, abre la discusión en torno al dilema que genera el acceso al derecho básico de la información y el conocimiento sobre el nivel de degradación ambiental para las propias personas que viven de y, al mismo tiempo, en ese entorno degradado.

Bibliografía

DUMONT, Louis. 1999. Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica. Taurus. Madrid.

DUMONT, Louis. (s/f) "Prefacio a La Gran Transformación" en Cuaderno Gris, (s/d).

HERNÁNDEZ, Valeria. 2009. La ruralidad globalizada y el paradigma del agronegocio en las pampas gringas. In: GRAS, C.; H HERNÁNDEZ, V. (Coords.). *La Argentina rural. De la agricultura familiar a los agronegocios*. Buenos Aires: Biblos. p 39-64.

IICA. 2009. *Evolución y situación de la cadena agroalimentaria sojera*. Montevideo: IICA.

NUESTRA TIERRA. 1970. *Río Negro*. Los departamentos, Nº 6. Montevideo: Nuestra Tierra.

OYHANTÇABAL, Gabriel; NARBONDO, Ignacio. 2009. *Radiografía del agronegocio sojero. Descripción de los principales actores y de los impactos socio-económicos*. Montevideo: REDES-AT/Uruguay Sustentable.

PAOLINO, C.; LANZILOTTA, B.; PERERA, M. 2009. *Tendencias productivas en Uruguay. Los sectores agroindustriales, turismo y minería*. Montevideo: Proyecto SNAP.

POLANYI, Karl. 2007. La Gran Transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

SANTOS, Carlos. 2011. ¿Qué protegen las áreas protegidas? Conservación, producción, Estado y sociedad en la implementación del Sistema Nacional de Áreas Protegidas, Trilce, Montevideo.

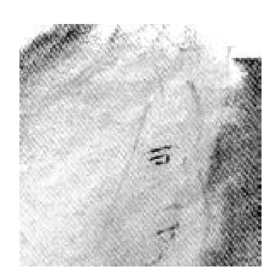
SCOTT, Joan W. 2012. Las mujeres y lo derechos del hombre Feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944, Siglo XXI, Buenos Aires.

SCOTT, Joan .W. 2001. "Experiencia" en Revista La ventana, Nº 13, s/d.

SCOTT, Joan W. 1992. "Igualdad versus diferencia: los usos de la postestructuralista", en Revista Debate Feminista, Nº 5, Traducción Marta Lamas, s/d.

TILLY, Charles. 2000. La desigualdad persistente. Buenos Aires, Manantial.

VIDA SILVESTRE. 2010. *Plaguicidas en la cuenca del Parque Nacional Esteros de Farrapos e Islas del Río Uruguay*. Resumen Ejecutivo. Montevideo: Vida Silvestre.



De la opacidad y la complejidad

Puntos de apoyo para abordar la literatura de gauchos y salvajes

Fernando Acevedo

Magíster. Profesor Adjunto en el Centro Universitario de Rivera, Universidad de la República. face@cur.edu.uy

RESUMEN

El etnógrafo *estuvo allí*: observó, escuchó, tomó notas. Cuando la proximidad empieza a exigir distanciamiento, cuando la metonimia se deja seducir y colonizar por la metáfora, el etnógrafo deviene antropólogo: rascando la piel del *phainómenon* busca, vanamente, el *noúmenon* entre sus pliegues, presume que vuelve visible lo invisible. Después narra a sus pares las visibilidades que miró y las invisibilidades que vio, pone en palabras más o menos legibles su «visibilización» de las invisibilidades que creyó ver: traduce, interpreta, inventa, construye. Pura *póiēsis*. No es, entonces, la(s) realidad(es) visible(s) sino la invisibilidad la materia prima, la arcilla necesaria, el huevo de la creación. Así como *el arte requiere de irrealidades visibles* –tal lo que decía Borges haciendo prótesis en Schopenhauer– la antropología se nutre de realidades invisibles... y por lo general esquivas.

Construcciones, sujeciones, canibalismo, narraciones, invisibilidades. Es así como la singular relación entre objeto y sujeto «*literaturiza*» al quehacer antropológico; así es como éste deviene literatura salvaje que procede en infinito en la construcción del propio objeto –la *otredad* cultural– de su complejísimo oficio.

Palabras Clave: etnografía, antropología, construcción del objeto

Key-Words: ethnography, anthropology, object construction

De la opacidad y la complejidad, de gauchos y salvajes

Se dice que le preguntaron a Borges cuánto tiempo había requerido para escribir uno de sus sonetos y que respondió: *todos los siglos que precedieron al momento en que lo escribí*. Recurso asaz económico –y de inusual rigor– de capitalizar la inefable *usura del tiempo*[1], riesgo que amenaza toda inversión. Onírica prestidigitación de

1. *Prólogo* a *"La rosa profunda"* (1975), incluido en Borges (1989:77).

shamán[2], sabiduría de derviche, espesor ontológico de quien se reconoce balanceándose en la infinitud de una cadena trófica de tortugas sobre tortugas, discurriendo en el tobogán de una inconcebible cinta de Mœbius. Es que *el arte no es platónico*[3], canta el poeta, como desde la sima de los tiempos, estimulando al científico con sus teorizaciones[4], espoleando al moderno demiurgo con la nada platónica virtud de la sospecha.

Así comienza el poeta su agudo ensayo sobre la poesía gauchesca:

> *"Es fama que le preguntaron a Whistler cuánto tiempo había requerido para pintar uno de sus nocturnos y que respondió: «toda mi vida». Con igual rigor pudo haber dicho que había requerido todos los siglos que precedieron al momento en que lo pintó. De esa correcta aplicación de la ley de causalidad se sigue que el menor de los hechos presupone el inconcebible universo e, inversamente, que el universo necesita del menor de los hechos. Investigar las causas de un fenómeno, siquiera de un fenómeno tan simple como la literatura gauchesca, es proceder en infinito"* (Borges, 1974: 179).

Proceder en infinito: la investigación de las causas como proceso sinfín y la causalidad misma, lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande, la infinitud y la eternidad, la simplicidad y los confines del complejo mundo fenoménico… tales algunas de las cuestiones que atravesaron la escritura de Borges (y, *mutatis mutandi*, la lectura de Borges).

Proceder en infinito: si nos atenemos a los dictámenes de los diccionaristas, *proceder* significa originarse una cosa de otra, adelantar, ir adelante. *Investigar las causas de un fenómeno* no es, entonces, *proceder en infinito*, sino más bien inhabilitar, por improcedente, cualquier proceder.

Investigar las causas de un fenómeno... es proceder en infinito

Phainómenon, enseña Daniel Vidart, "*es lo que aparece, lo que deslumbra con su viva luz y no deja ver el* noumenos*, la cosa en sí*" (2007: IX). *Phainómenon* y *noúmenon*, lo visible y lo invisible, objetos axiales y presumiblemente fundacionales de las principales ciudadelas de la razón: la física y la metafísica. *Phainómenon* y *noúmenon*, espiralándose también en la imagen, en la cual "*determinadas partes son visibles y otras no, las visibles hacen invisibles a las otras*" (Baudrillard, 1988: 28), sentencia que se exacerba en el inesperado (y muy anterior) verso de un admirable poeta: *"y lo invisible se prueba por lo visible*" (Whitman, 1950), asertos que dialogan entre sí tanto y tan involuntariamente como los títulos de los libros que los acogen: *El otro por sí mismo* (Baudrillard), *Canto a mí mismo* (Whitman).

En el ámbito de «lo natural» y en cualquiera de sus escalas –en todo el *continuum* que va desde lo infinitamente grande hasta lo infinitamente pequeño– se ha podido «probar» (deductivamente) la existencia de objetos invisibles[5].

---

2. *"Escribir un poema es ensayar una magia menor"*, escribió Borges en su *Inscripción* a *"Los conjurados"* (1985), incluido en Borges (1989:453).

3. Borges: *"La poesía gauchesca"*, en *Discusión* (1932), incluido en Borges (1974:180).

4. *"Las teorías, como las convicciones de orden político o religioso, no son otra cosa que estímulos"*, escribió Borges en su *Prólogo* a *"La rosa profunda"* (1989:78). Considérese también su sutil reformulación –repetición y diferencia– planteada diez años más tarde: *"las teorías pueden ser admirables estímulos"* (*Prólogo* a *"Los conjurados"*, en Borges, 1989:455).

5. Uno de los casos más conocidos es el del planeta Neptuno, cuya existencia no fue verificada a partir de su observación directa, sino inferida a partir de la observación de ciertas desviaciones aparentes en la «esfera celeste» (*cf.* Prigogine-Stengers, 1990:52-53). Por ende, afirmar que Neptuno no fue «descubierto» sino «in-

Deberíamos asumir, entonces, que tales objetos son parte constitutiva de «la realidad», aún cuando la imperfección inherente a nuestros mecanismos sensorio-perceptivos y a sus cada vez más sofisticadas prótesis tecnológicas impida –por lo menos provisoriamente– su visibilidad. Podemos con certeza inferir –por vía inductiva, deductiva o hasta transductiva– la existencia de objetos tan «reales» como invisibles.

El ámbito de *lo social*, por el contrario, nos enfrenta a algo diferente. También aquí "*lo invisible social es tan real como lo visible, pero su realidad no puede ser aprehendida del mismo modo*" (Barel, 1984: 13) que en el caso anterior. Y no puede serlo porque de lo que se trata no es de aprehender objetos invisibles –que carecen de existencia «real» en el ámbito de *lo social*– sino relaciones, invisibles por definición.

Afortunadamente, hace tiempo que se cayó –y se acalló– "*la primera regla, y la de carácter más fundamental*" del pretendido método sociológico universal, impuesta más de un siglo atrás: "*considerar a los hechos sociales como cosas*" (Durkheim, 1994: 69). Detrás estaba, *ciertamente*, su mentor, el secretario de Saint-Simon: "*ciertamente, Comte ha declarado que los fenómenos sociales son hechos naturales, sometidos a leyes naturales. De este modo ha reconocido implícitamente su carácter de cosas, pues en la naturaleza no hay sino cosas*" (*ídem*: 73).

La concepción comteana de equivalencia de «*hechos naturales*» y «*hechos sociales*» ya resulta perimida por inconsistente, tanto como el pretendido sometimiento de los «*hechos sociales*» a leyes naturales y, más aún, "*su carácter de cosas*". Los «*hechos sociales*», tal como los concibe Durkheim, no son en rigor «*fenómenos sociales*», así como tampoco "*los fenómenos sociales son hechos*", como propugna Comte. No lo son, entre otras cosas, porque, perogrullada mediante, los fenómenos sociales son… fenómenos sociales.

La realidad social (realidad en términos de verosimilitud y no de veracidad) no es de índole fáctica sino de carácter fenoménico, y por lo tanto, tal como ha señalado Yves Barel, es del orden de la relación entre el acontecimiento y su comentario, lo observado y el observador, la cosa y la palabra, lo real y lo imaginario. Es por ello que han fracasado quienes se han obstinado "*en ver una relación como puede verse un objeto*" (Barel, 1984: 14)[6]. Resulta más consistente –y de valor heurístico apreciablemente mayor– la obstinación en asumir aquél carácter fenoménico, ya no para desvelar lo velado o hacer visible lo invisible, sino para *mostrar* "*lo que vuelve ciertas cosas invisibles, y, por el mismo hecho, asegura la visibilidad de otras cosas. No el objeto, sino lo que se le hace al objeto*" (*ídem*).

Resulta ilusoria, la postulación kantiana de una esencia que presuntamente anida bajo la cáscara o máscara de lo aparente. Cabe asumir, pues, la opacidad radiante de lo fenoménico: *luz que deslumbra* y opaca. Y explorar, entonces –y luego *mostrar*, como quiere Barel–, las estrategias (*cf.* de Certeau, 2000: XLIX-X; :42-45) o los dispositivos (*cf.* Foucault, 1991; 1979) o las modalidades de ocultamiento. En una palabra: *estar-entre*.

Investigar las causas de un fenómeno... es proceder en infinito

---

ventado» por Newton es conceptualmente más riguroso y hace mayor justicia con la precisión etimológica: la voz latina *inventum* deriva de *invenire*, que significa hallar, bastante distinto que descubrir.

6. El contexto discursivo en el que Barel planteó lo que aquí he traducido es el siguiente: *"une partie de la «réalité» sociale se laisse mal apercevoir, décrire, analyser, interpréter, alors que par ailleurs s'impose l'impression qu'il est impossible de tenir cette partie pour négligeable.* (…) *L'invisible social existe, et il ne peut être considéré à la manière d'un objet".*

La recurrente idea *borgeana* de que "*el menor de los hechos presupone el inconcebible universo*", presente en culturas orientales milenarias, ya había sido avizorada por Pascal, singular centauro matemático-filosófico, lejano precursor de eso que hoy se denomina pensamiento complejo: "*creo imposible conocer las partes sin conocer el todo y tampoco conocer el todo sin conocer particularmente las partes*" (Pascal, 1995). Así como cada *pixel* de un holograma contiene la totalidad de la información de aquello que en su totalidad representa, "*cada célula contiene la totalidad del patrimonio genético de un organismo policelular*" (Morin, 1999: 16), así también "*el menor de los hechos presupone el inconcebible universo*".

Tal hiperbólico embrollo nos dispara hacia la inefabilidad causal de lo fenoménico: "*investigar las causas de un fenómeno, siquiera de un fenómeno tan simple como la literatura gauchesca, es proceder en infinito*". Pero también escamotea la aparentemente intrínseca complejidad de lo fenoménico y su opacidad por ocultamiento. No hay fenómenos simples. Todo fenómeno, por simple que parezca, es complejo; no complejo *per se* –por lo que es, por lo que denota, por lo que muestra– sino fundamentalmente por sus implicancias –por lo que evoca, por lo que connota, por lo que oculta–. Pero además, y por encima de esos asertos en apariencia axiomáticos, el plexo de complejidad en el que todo fenómeno teje su urdimbre se asienta en esa singular relación *entre el acontecimiento y su comentario, lo observado y el observador*.

De esta manera, la complejidad radica más en las estrategias de abordaje del fenómeno que en sus propias características. Aún cuando se trate de fenómenos en apariencia simples –*siquiera de un fenómeno tan simple como la literatura gauchesca*–, cuanto más nos acerquemos al desvelamiento de las implicancias ocultas –acercamiento que inevitablemente *es proceder en infinito*–, mayor será la complejidad aparente (y viceversa).

Dicho de otro modo, más esquemático: la complejidad de un fenómeno es directamente proporcional a la profundidad con la que lo exploramos y a la idoneidad y precisión de los instrumentos con los que nos valemos para ello. «A simple vista», cualquiera de los objetos que nos rodean son simples. Por ejemplo, esta hoja que estamos mirando es simple: una superficie rectangular y blanquecina, con caracteres impresos negros. Ahora bien (y dejando a un lado los significados que podríamos atribuir a las palabras), si ponemos atención a la disposición de esos caracteres, a los diversos espacios blancos que se configuran entre ellos, esta hoja que estamos mirando ya no es tan simple como «a simple vista» nos parecía. Si ahora miramos un sector de esta hoja con una lupa, empezamos a ver cosas que antes no veíamos: el paisaje lunar constituido por los minúsculos y desiguales poros del papel, el modo en que cada carácter hiere y deja su peculiar impronta en la hoja, las sutiles volutas de algunas letras. Esta hoja es ahora mucho menos simple de lo que parecía hasta hace un rato. Y si, finalmente, la miramos con un microscopio de alta potencia, ese paisaje estático de caracteres y poros, de heridas y volutas, se vuelve desquiciado: partículas que se mueven morosamente, otras que se desplazan a alta velocidad. El paisaje que se recorta en la lente –la misma hoja de siempre– se nos presenta ahora con una complejidad desconcertante.

Investigar las causas de un fenómeno, siquiera de un fenómeno tan simple como la literatura gauchesca, es proceder en infinito.

Ahora sí podemos admitir que no es simple ningún género literario, ninguna tópica literaria. Tampoco lo es –el *siquiera* es una guiñada propia de la vanidad del ensayista– *la literatura gauchesca*, como diáfanamente lo muestra el ensayo que he tomado como excusa. La literatura gauchesca no es simple, y lo es en mucho menor medida después de leer a Borges, quien se acerca a ella para escudriñar *entre* lo oculto y dar cuenta, a

un mismo tiempo, tanto de la complejidad del ocultamiento como de la complejidad del escudriñamiento. Borges vuelve aparente la complejidad de lo aparentemente simple al bucear con avidez por detrás de la luz que deslumbra y deslumbrando opaca.

Para dar cuenta del escamoteo del ensayista –y de su ensayo– básteme la mención de sus primeros pasajes, que juzgo principales:

> "*... proceder en infinito; básteme la mención de dos causas que juzgo principales. Quienes me han precedido en esta labor se han limitado a una: la vida pastoril que era típica de las cuchillas y de la pampa. Esa causa, apta sin duda para la amplificación oratoria y para la digresión pintoresca, es insuficiente; la vida pastoril ha sido típica de muchas regiones de América, desde Montana y Oregon hasta Chile, pero esos territorios, hasta ahora, se han abstenido enérgicamente de redactar* El gaucho Martín Fierro. *No bastan, pues, el duro pastor y el desierto.* (...) *Derivar la literatura gauchesca de su materia, el gaucho, es una confusión que desfigura la notoria verdad*" (Borges, 1974: 179).

Derivar cualquier disciplina –sea o no disciplinada, sea o no científica– de su materia (u objeto), es también *una confusión que desfigura la notoria verdad*. Sirva, aquí, el caso de la antropología social como ilustración extrapolable a otros campos disciplinares (y disciplinados).

La denominada proto-antropología comenzó a asomarse al mundo, hace más de cuatro siglos, espoleada por la etnocéntrica curiosidad de los europeos (principalmente hispánicos y portugueses; también británicos, franceses y holandeses, entre tantos otros), de un golpe enfrentados a individuos de apariencia "casi humana" dispersos por el Mundo Nuevo. La producción de numerosos cronistas y, sobre todo, la del moralista Montaigne en el siglo XVI y la de los ilustrados franceses del XVIII, con el multifacético Voltaire en primera fila, fueron preparando el terreno que había quedado en barbecho durante muchísimo tiempo. Al cabo de un par de siglos el humus ya estaba suficientemente abonado como para que la antropología social pudiera enraizar, estrenando su flamante estatus de disciplina académica, ahora con la fuerza adicional dimanante de la ingente necesidad de los imperios colonialistas europeos –*ergo*: *imperiosa necesidad*– de conocer «científicamente» a sus «*salvajes*» súbditos ultramarinos, imprescindible pasaporte para una dominación más eficaz. Así, durante tres cuartos de siglo, desde la publicación del manual pionero de Edward Burnett Tylor hasta los primeros trabajos de Lévi-Strauss, la gran mayoría de los antropólogos sociales efectivamente asumió que lo más distintivo de *su* disciplina radicaba en su objeto: sociedades salvajes, pueblos primitivos, culturas exóticas, distintas y distantes de las suyas. Dicha asunción no fue una mera consecuencia natural de la particular génesis de una ciencia nacida al servicio del colonialismo, sino también una cuestión emergente de la necesidad de marcar un dominio exclusivo y una frontera –un criterio de demarcación– que la distanciara de la sociología, hermana incestuosa que había comenzado a nacer (o renacer) casi medio siglo antes. Hoy ya queda claro, para cualquier iniciado en estos menesteres, que *no bastan, pues, el noble salvaje o el paraje exótico*: *derivar la antropología social de su materia, el* homo primitivus*, es una confusión que desfigura la notoria verdad*.

> "*... la notoria verdad. No menos necesario para la formación de ese género que la pampa y que las cuchillas fue el carácter urbano de Buenos Aires y de Montevideo. Las guerras de la Independencia, la guerra del Brasil, las guerras anárquicas, hicieron que hombres de cultura civil se compenetraran con el gauchaje; de la azarosa conjunción de esos dos estilos vitales, del asombro que uno produjo en otro, nació la literatura gauchesca*" (Borges, 1974: 179).

No menos necesario para la formación de ese género que los vergeles exóticos y que las selvas distantes fue el carácter atomizado de las balbucientes ciencias humanas, cariocinéticamente nacidas al servicio genuflexo de la ideología del Capital (la sociología) o bien de la geopolítica del Imperio (la antropología social). El infrahumano comportamiento de los nativos del Mundo Nuevo (sobre todo de aquellos que habitaban los vastos territorios tetracontinentales del *Commonwealth*, dominio de la gran potencia imperial de la época), esos *díscolos salvajes de bárbaras costumbres*, hicieron que hombres de cultura civil se compenetraran con el *indígena*; de la azarosa conjunción de esos dos estilos vitales, del asombro que uno produjo en otro, nació la literatura etnográfica primero, la ciencia antropológica después.

> "*... nació la literatura gauchesca. Denostar (algunos lo han hecho) a Juan Cruz Varela o a Francisco Acuña de Figueroa por no haber ejercido, o inventado, esa literatura, es una necedad; sin las humanidades que representan sus odas y paráfrasis, Martín Fierro, en una pulpería de la frontera, no hubiera asesinado, cincuenta años después, al moreno.* (...) *Todo gaucho de la literatura (todo personaje de la literatura) es, de alguna manera, el literato que lo ideó*" (*ídem*).

Todo *salvaje* de la antropología (todo personaje de la etnografía) es, de alguna manera, el etnógrafo que lo ideó: el etnógrafo construye al sujeto de su descripción –convirtiéndolo en sujeto sujetado– y haciéndolo también *procede en infinito* en la construcción del propio objeto de su complejísimo tarea. El etnógrafo *estuvo allí*: observó, escuchó, tomó notas. Cuando la proximidad empieza a exigir distanciamiento, cuando la metonimia se deja seducir y colonizar por la metáfora, el etnógrafo deviene antropólogo[7]: rascando la piel del *phainómenon* busca, vanamente, el *noúmenon* entre sus pliegues, presume que vuelve visible lo invisible. Después narra a sus pares las visibilidades que miró y las invisibilidades que vio, pone en palabras más o menos legibles su «visibilización» de las invisibilidades que creyó ver: traduce, interpreta, inventa, construye. Pura *póiēsis*.

No es, entonces, la(s) realidad(es) visible(s) sino la invisibilidad –nada de *los hechos sociales como cosas*– la materia prima, la arcilla necesaria, el huevo de la creación. Así como *el arte requiere de irrealidades visibles* –tal lo que decía Borges haciendo prótesis en su admirado Schopenhauer– la antropología se nutre de realidades invisibles.

Todo salvaje de la antropología (todo personaje de la etnografía) es, de alguna manera, el etnógrafo que lo ideó: el etnógrafo construye al sujeto de su descripción –convirtiéndolo en sujeto sujetado–… y en su afán de sujetarlo, queda sujetado por él. Es así como la singular relación entre objeto y sujeto «*literaturiza*» al quehacer antropológico; así es como éste deviene *literatura salvaje* que *procede en infinito* en la construcción del propio objeto –la *otredad* cultural– de su complejísimo oficio.

7. Cuando la metonimia se sobrecarga de empatía y resbala hacia la asíntota de la sinonimia, cuando el etnógrafo no puede resistir a la fuerza centrípeta del *estar-allí*, es también posible, es también probable, que no devenga antropólogo sino nativo. Es la parábola *borgeana* de *"El etnógrafo"* (en *"Elogio de la sombra"*, Borges, 1974:989-990) o la de Carpentier (1973), o la peripecia de Castaneda y algunos otros. En el extremo, es la alegoría *cortazariana* de *"Axolotl"* (Cortázar, 1964), maravilloso cuento en el que el narrador observa con admiración a un axolotl, de a poco se identifica con él, hasta que inadvertidamente se opera una inquietante transferencia de identidades: el observado deviene observador, el observador deviene observado.

Bibliografía

Barel, Yves, 1984. *La marginalité sociale (La politique éclatée).* París: P.U.F.

Baudrillard, Jean, 1988. *El otro por sí mismo.* Barcelona: Anagrama.

Borges, Jorge L., 1989. *Obras completas 2 (1975-1985).* Buenos Aires: Emecé.

Borges, Jorge L., 1974. *Obras completas 1 (1926-1972).* Buenos Aires: Emecé.

Carpentier, Alejo, 1973. *Los pasos perdidos.* Montevideo: Arca.

Cortázar, Julio, 1964. *Final de juego.* Buenos Aires: Sudamericana.

de Certeau, Michel, 2000. *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer.* México, D. F.: Universidad Iberoamericana. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Durkheim, Émile, 1994. *Las reglas del método sociológico.* Barcelona: Altaya. [Original: 1895]

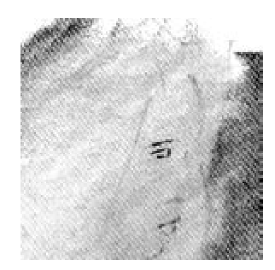
Foucault, Michel, 1991. *La arqueología del saber.* México, D. F.: Siglo XXI.

Morin, Edgar, 1999. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro.* París: UNESCO.

Pascal, Blaise, 1995. *Pensamientos.* Madrid: Espasa Calpe. [Original: circa 1660]

Prigogine, Ives y Stengers, Isabelle, 1990. *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia.* Madrid: Alianza.

Vidart, Daniel, 2007. “Una guía para viandantes”. Prólogo a F. Acevedo, Ciudad tomada. Montevideo: Ediciones de la Plaza, :15-28.



Trabajo y trabajadores de pueblo Colón. Etnografía.[1]

Leticia Matta
Licenciada en Ciencias Antropológicas. Maestranda en Antropología de la Región de la Cuenca del Plata, por la FHCE de la Universidad de la República. leticia.matta@gmail.com

Tiempos de infancia y escuela. Desafíos teóricos y prácticos de la etnografía contemporánea.

RESUMEN

En este texto exponemos algunos de los nuevos desafíos que surgen de nuestra investigación etnográfica. Durante el desarrollo de la misma nos estamos enfocando en la niñez, actual y pasada, de los habitantes de pueblo Colón, como una de las claves para desvelar nuestro objetivo principal de investigación. En su discurso inicial, los informantes aluden a un pasado fuertemente idealizado, de abundancia y bienestar, en el que eran más felices que en la actualidad. Sin embargo, en la medida en que su narrativa se profundiza, esa visión se desvanece y aparecen las penurias y sacrificios de la vida cotidiana, las separaciones familiares producidas por las exigencias del trabajo y del estudio. Las historias de vida exponen la separación de la familia, los amigos y el pueblo, el desarraigo, como un resultado inevitable del crecimiento. Al tratar los cambios vitales de los habitantes del pueblo hemos explorado la educación, las condiciones de trabajo y el despoblamiento, desde el punto de vista de la etnografía de la intervención en la forma que promueven las corrientes antropológicas contemporáneas. Aquí exponemos algunos de los desafíos que ello plantea.

Palabras clave: etnografía, niñez rural, educación, trabajo.

ABSTRACT

In this text we expose some new challenges that arise from our ethnographic research. In its developing we are focusing in actual and past childhood among Pueblo Colón inhabitants, as one key point for discovering our research main objective. In their initial discourse, informants deploy a strongly idealized past of plentiful resources and wellbeing where they were happier

1 Proyecto "Trabajo y trabajadores de Pueblo Colón. Etnografía". evaluado e incluido en la Incubadora de Proyectos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, resolución del Consejo del 23 de mayo de 2012 (Expte. Nº 120012-001870-11). Todos los testimonios incluidos en este avance de investigación corresponden a dicho proyecto, salvo que se indique específicamente lo contrario.

than today. Anyway as their narrative deepens that vision fades and the hardships and sacrifices of their everyday life appeared and also the family splittings produced by the demands of work and study. Life histories expose the separation from family, friends and town, the uprooting, as an unavoidable result of the coming of age. In dealing with the vital changes of town inhabitants we have explored education, work conditions and depopulation, from the point of view of ethnographic intervention in the way promoted by contemporary anthropological currents. Here we expose some challenges outlined by them.

Key words: ethnography, rural childhood, education, work.

Contexto proyectual

Nuestro proyecto etnográfico se desarrolla en una pequeña localidad ubicada, por carretera secundaria a cierta distancia de la ruta 8, al noreste de Lavalleja, en una típica área de ganadería extensiva. A pesar de su infraestructura ha ido perdiendo población y servicios y se ve envuelta en un gradual proceso de despoblamiento que abarca la mitad de su existencia centenaria.

En un primer avance de investigación[2] señalábamos como se nos había planteado la importancia de analizar las formas y organización de la vida familiar, entendiéndolas como claves para la mejor comprensión de la incidencia concreta de los fenómenos demográficos así como de las interacciones que generan los cambios en el trabajo rural y las nuevas dinámicas sociotécnicas que operan sobre las pequeñas comunidades. Ahora, hacemos especial hincapié en la niñez, transgeneracionalmente enfocada, y consiguientemente hemos profundizado el registro testimonial y la evocación de la niñez, actual y pasada, de los habitantes de Pueblo Colón.

Este pueblo, próspero en su origen, dio albergue a familias inmigrantes y locales. Su instalación respondió a una etapa de las políticas poblacionales modernizadoras (Guigou, 2011:35). En este caso, los europeos inmigrantes no solamente no lo hicieron como colonos sino que se identificaron con la base social de los derrotados en los levantamientos saravistas de 1897 y 1904. Se trataba de campesinos y pastores vascos que fueron emigrando al Río de la Plata, en particular al centro y este de nuestro país, como resultado de las guerras carlistas del siglo XIX en la península ibérica. Su identificación política, casi unánime y sostenida en el tiempo, se hizo con los blancos y en esto diferían y difieren de otros casos que respondieron a las políticas de poblamiento rural del primer batllismo.

La única calle con nombre - en una estructura de damero donde podría considerársela como principal - se denomina “Amilivia” y recuerda al inmigrante vasco, propietario de tierras y comerciante del lugar, que hace un siglo, loteó, donó y vendió las parcelas para los primeros pobladores en torno a su almacén de ramos generales. Con el tiempo, la urbanización que se había creado atrayendo a los ocupantes de rancheríos otrora establecidos en tierras de estancias, fue prosperando. A principios de la década de 1960 accedió a la categoría de “pueblo” (con iglesia, escuela, comisaría, policlínica, UTE, OSE, Antel).

Desde entonces el pueblo ha sufrido un sistemático despoblamiento (1963: 387 habitantes; 1985, 264h.; 2004, 218h.; 180 h. en 124 viviendas en el 2011) y la consi-

2 **Matta, Leticia** 2013 “Creencias, transición demográfica y cambios en el mundo del trabajo rural”, 155-165. En: *Anuario de Antropología Social y Cultural del Uruguay*, Nordan, Montevideo.

guiente pérdida de servicios y vida social. Aunque las construcciones originales han ido decayendo se ha incorporado un grupo importante de viviendas de MEVIR. Antel cerró; no hay destacamento policial permanente; el club social cerrado con frontón abandonado; la iglesia funciona esporádicamente con sacerdote itinerante; la policlínica con médico que concurre semanalmente; "gran bar" y almacén de ramos generales cerrado. Cuenta con cementerio, escuela, local comunal y un par de pequeños almacenes (provisión y bar); la carne y el pan se traen periódicamente desde Mariscala.



Foto 1. (1890) El fundador de Pueblo Colón, Eustaquio Amilivia.

El transporte público no llega con suficiente regularidad, es limitado y costoso, por lo tanto su logística, trámites y servicios esenciales ante emergencias dependen, en gran medida, de Mariscala (1.626 habitantes; Censo 2011) y del acceso que la gente de Colón tenga a esa población distante unos 30 kilómetros. Los tendidos ferroviarios nunca pasaron a menos de 80 kilómetros de Colón y a pesar del actual desarrollo del transporte por carretera y de la multiplicación de motos y bicicletas, las distancias son engañosas y de hecho significan aislamiento cuando las condiciones meteorológicas, los horarios o las necesidades lo determinan.

El resultado es una población vulnerable, con elevados índices de pobreza, pero que, al mismo tiempo, conserva un fuerte potencial de supervivencia y aspectos identitarios, memorias y tradiciones que se resisten a desaparecer**.** Existen también cuestiones que van mucho más allá de las determinaciones geográficas o socialmente abstractas en relación con la ciudadanía y la participación política de la población en la solución de estas problemáticas. Esto sin perjuicio de las relaciones que unen y separan a ambas poblaciones y no son capaces de obliterar sus diferencias (inclusión/exclusión) (Fraiman y Rossal, 2011 b:35).

Coordenadas teóricas

Por el momento, nuestro trabajo se ha basado en frecuentes visitas y estadías. El proyecto etnográfico ha sido concebido para ser desarrollado mediante una metodología de intervención que consideramos la más válida para un tratamiento fluido y profundo de distintas temáticas, para dar cuenta de la dinámica grupal, para buscar la participación y la integración.

La riqueza de la etnografía de la intervención, con su característica de dispositivo grupal, genera un espacio habilitador para el aprendizaje, la participación colectiva, el saber cotidiano y el intercambio. Se trata de comprender, no de juzgar. De este modo, para comprender el mundo del Otro, para validarlo como real y para poder ingresar en él, o para desmentirlo como irreal si fuera del caso, es preciso introducir el objeto



Foto 2. (1900) Matrona con sus hijos nacidos en el extranjero.

de la creencia para su explicación a partir de la comprensión inseparable de que todo conocimiento antropológico está sometido a mediación cultural (Viveiros de Castro, 2002:113 - 148).

Es justamente desde el reconocimiento de lo diverso desde donde nos paramos para intentar dar un sentido reflexivo a la complejidad de la realidad que se nos interpone; sentido que desborda ampliamente los alcances de una disciplina aislada, para requerir el diálogo entre los distintos modos de conocimiento. ¿Cómo nutrirnos en este intercambio? ¿Cómo lograr la construcción de este diálogo? Así pensado el diálogo y la reflexividad se erigen como una forma de superar las limitaciones metodológicas propias de las disciplinas si las consideramos como saberes separados. Se expanden y flexibilizan las fronteras que dividen las mismas cuando se procura traspasar los bordes y los limites disciplinarios.

En nuestro proyecto se conjugan, naturalmente, los tres momentos asociados con la etnografía: el acopio de la información sobre un medio humano específico, la elaboración de un informe y la recepción de este por una audiencia determinada, con las incertidumbres que de dichos momentos se desprenden. Nos ha resultado coordenada fundamental el aporte de Ghasarian (2008:9 - 42) en relación con el trabajo de campo específico de los antropólogos. La experiencia de campo perfecta no existe – sostiene este autor – los objetivos del investigador casi nunca son los que se establecieron en un principio. Los rodeos, los fracasos, los obstáculos, abundan. Esta es la realidad del trabajo, el desafío de lo real que la etnografía comparte con cualquier otro tipo de trabajo. "No hay, ni consenso metodológico, ni etnografía ideal (¿cómo podría haberla?)" enfatiza Ghasarian (2008:13).

Según Ghasarian, la investigación etnográfica requiere la observación participante. A través de la experiencia directa, estando presentes, es posible ver lo que sucede desde el punto de vista de las personas. La inmersión en la vida cotidiana del pueblo permite a la etnógrafa ser menos extraña, menos inquisidora y por otra parte, los pobladores se muestran más generosos con la información, más abiertos en sus confidencias y más tolerantes con los errores que inevitablemente comete la investigadora. Así lo hemos experimentado en nuestro trabajo de campo.



Foto 3. (1892) Las hijas de la "China" – Las fotos de estudio requerían un desplazamiento hasta la capital departamental. La imagen de estas niñas no sería típica de la infancia rural de la época.

Por otra parte, en el camino de la antropología reflexiva la observación participante también permite tomar distancia de lo que habitualmente consideramos evidente per se. "En esto, el campo constituye un *rito de pasaje*, con sus experiencias iniciáticas, a veces dolorosas y desestabilizadoras" (Ghasarian, 2008:14). A partir de esta consideración, el autor señala que la observación participante es esencialmente paradójica: participar demasiado presenta el riesgo de reducir el distanciamiento pero participar demasiado poco no permite superar la mirada etnocéntrica y/o superficial.

"Idealmente, todo *buen campo* combina los puntos de vista del *insider* y del *outsider*, y los etnógrafos van y vienen entre la observación y la participación, según las situaciones" (Ghasarian, 2008:15). La visión desde adentro, conviviendo, permite captar los temas dominantes pero conlleva una inevitable soledad en el

campo. Desde afuera es posible hacer otras observaciones y comparaciones y desarrollar experiencias diferentes.

La etnografía crítica ubica a la cultura en un contexto histórico, político, económico, social y simbólico, más amplio que el que conciben los miembros de la cultura y los participantes de la etnografía convencional. La antropología reflexiva, es muy autocrítica y su razón de ser es comprender la acción humana, la suya y la de los otros, próximos o lejanos, y dar cuenta de esto con coherencia y pertinencia en términos de políticas públicas relevantes. La idea de las antropologías del mundo vincula tanto un proyecto intelectual como uno político (Lins Ribeiro 2006:42) y de esto son ejemplo los trabajos sobre trayectorias juveniles en situaciones límite de Fraiman y Rossal (2011 a)

Alteridades

Rabinow (1992:144), advierte que el trabajo etnográfico "no consiste en una batería de cuestionarios que se dan, rellenen y devuelven" sino que enfrentamos dudas acerca de cómo debemos comportarnos, del vocabulario, las retóricas y los patrones argumentales que por lo general no son los nuestros, interacciones y negociaciones, nunca tan objetivas como desearíamos.

> Diario de campo - *Partimos de Montevideo a las 5 y tras tres horas de ruta llegamos al pueblo. Es de mañana, hace mucho frio y las calles están desiertas. Es la segunda vez que vengo, la primera fue de pasada como por otros tantos pueblos que he recorrido con Fernando. Pero hoy este es el destino elegido. ¡Este es el pueblo! Tomo mate mientras espero, me repito una y mil veces - "si hasta aquí llegué al primero que pase lo paro". Por la calle del Gran Bar surge al paso un jinete en un tordillo, poncho, botas de goma, boina calada, cuatro perros lo acompañan, es un hombre veterano, grande, de nariz aguileña. Salgo del auto y lo espero en la mitad de la calle, frena su caballo junto a mi, tiene algo de… tiene mucho del Quijote.*
> *- Buen día.*
> *- Buen día.*
> - Me llamo Leticia.
> *- López.*
> *- Soy de la Facultad de Humanidades y …y… (tartamudeo un rato, ¿de dónde soy? ¿quién soy?¿qué de "lo que soy" es válido para presentarme ante este desconocido e imponente jinete, una mañana de invierno a la vera de un pueblo desierto?).*



Foto 4. (1895) Hemos constatado, en el núcleo original del pueblo, presencia de descendientes de indígenas y africanos que ingresaron desde el Brasil.

Insertos en un espacio que no nos pertenece, en subjetivas puestas en escena, Rabinow pregunta ¿cómo podría existir un laboratorio que, sin imitar un modelo positivista, intentase desarrollar un conocimiento sistemático? (2009: 138) ¿cómo se orienta la antropología hacia el pasado reciente y el futuro cercano, a través de una tríada de pasos recursivos: orientación, indagación, diagnóstico? (Op.Cit.: 144).

La respuesta se encontraría en los fundamentos de la interacción entre Yo y el Otro que son, precisamente, el respeto y la ética**.** Me debo al Otro en cuanto es el

que me constituye a mi, por más distinto que sea. Abordar el discurso oral y/o escrito de forma critico-reflexiva apunta a superar el divorcio entre la ciencia y la vida cotidiana. De este modo, se intenta producir el conocimiento en el trabajo conjunto con la participación activa de los actores, presentes o pasados, a partir del análisis de sus propias experiencias.

Nuestros desafíos, serán muchos: en primer lugar, reconocer la multiplicidad en la unidad (Guigou 2005:34), reconocer y dar cuenta de las violencias simbólicas y estructurales[3] que trae aparejada la unificación y la nacionalización. Según Velho (2008: 329) es posible que la construcción de nación únicamente hubiese podido emerger en estos tiempos contradictorios cuando el mito de la globalización nos asalta.

Además, debemos considerar la unidad dentro de espacios para el reclamo por el reconocimiento de las identidades, cada vez más diversas, cada vez en mayor número. El primer paso positivo que se da en la búsqueda de un nuevo espacio identitario es el reclamo de reconocimiento y de derechos, derecho a la diferencia, al respeto.

A partir de lo anterior, la identidad se conforma confiriéndonos una imagen compleja de nosotros mismos. Esta es la que nos permite actuar en forma coherente según lo que pensamos. Identidad es la respuesta a las preguntas ¿quién soy?, ¿qué soy?, ¿de dónde vengo?, ¿hacia dónde voy? aunque el concepto de identidad apunta también a ¿qué quiero ser?

En cuanto a la memoria tomamos como referente a la investigadora argentina Elizabeth Jelin (2002; 17-37). Ella sostiene que en nuestra vida cotidiana solemos sentir que no hay allí nada memorable. Sin embargo, cuando se producen quiebres en las rutinas, se le buscará un sentido al momento asociándolo a emociones y afectos. El acontecimiento rememorado será expresado en forma narrativa, como relato comunicable en el que el individuo construye un sentido del pasado. En estos procesos subjetivos de significación, los sujetos se mueven y orientan sus experiencias pasadas, un presente con memoria y las expectativas del futuro.

En este proceso, el olvido y el silencio ocupan un lugar central. La memoria es selectiva. La memoria total es imposible. Toda narrativa del pasado implica una selección. La interacción de los individuos proporciona la dimensión intersubjetiva y social de la experiencia y en ese caso la memoria se torna clave. La representación del pasado es construida como un conocimiento cultural compartido por generaciones sucesivas y por diversos otros. La memoria es simultáneamente individual y social, pues las palabras y discursos son colectivos y la experiencia también lo será. Los procesos de memoria siempre están abiertos.

Hace 75 años Soledad aprendía a leer y a tejer

- ¿Y a qué escuela fue Sola?
- Yo no fui a la escuela mi amor... yo fui a una escuela particular… allí donde está el abogado Tomás … no sé si lo han sentido nombrar ustedes…

3 Ver **Bourgois, P.** (2009: 29 - 62) La violencia estructural: hace énfasis en la forma en que grandes fuerzas políticas y económicas, históricamente arraigadas, causan estragos en los cuerpos de los sectores de la población más vulnerables. A pesar de su invisibilidad, la violencia estructural está moldeada por instituciones, relaciones y campos de fuerza identificables, tales como el racismo, la inequidad de género, los sistemas de prisioneros y los términos desiguales de intercambio en el mercado global entre las naciones industrializadas y las no industrializadas. La violencia simbólica, fue desarrollada inicialmente por Pierre Bourdieu y se refiere al mecanismo por el cual los sectores de la población socialmente dominados naturalizan el status quo y se culpan a sí mismos por su dominación, transformándola de ese modo en algo que parece legitimo y natural (los socialmente dominados creen que merecen los agravios que sufren, que su dominación es legítima).

-¡Aaah! Le enseñó a leer y escribir en su casa.
- Hay… había... eran estee… dos hermanas ahí en esa casa... eran Pereira y Gil de apellido… Zulma Pereira fue la que me enseñó a leer a mí, a mí, a mis hermanos y a todos.
- Eran niños...
– Está claro... nosotros éramos niños... yo era una niña con ocho años o nueve…. Fui un tiempo y después no pude ir más por que… mija venir de allá del otro lado de esos cerros… ves aquella torre… para allá, a un kilómetro y pico o tres está mi casa... está la casa natal de nosotros..bueno ta... aprendimos a leer y a escribir...¿no?... Terminó ahí... pero no pude completar toda la clase porque la maestra se casó… y se fue a vivir a otro lado... bueno y ahí quedamos pero como siempre nos quedamos ... viendo y haciendo cosas ... estee no nos olvidamos a mi me enseñó a tejer la dueña de casa, Doña Vicenta y Gil de Pereira, ella me enseñó a tejer en las horas de recreo. Ella me enseñaba a tejer y ahí fue que yo aprendí a tejer... yo tejía escarpines… tejía guantes... estee... tejí mantas… tejí chaquetones de lana rústica porque mamá nos enseño a hilar con una rueca con lana rústica ¿viste? entonces hacíamos chaquetones… hacíamos estee… frazadas… de todo eso hacía a los 9 años.



Foto 5. (1918) La mortalidad materno infantil era elevada. Niñas como las de esta foto eran de alto valor afectivo y social para el grupo.

En suma, la experiencia es vivida subjetivamente y es culturalmente compartida y compartible. Las personas son quienes activan su pasado, corporizado en los contenidos culturales (discursos en un sentido amplio). La memoria, entonces, se produce en tanto hay sujetos que comparten una cultura, en tanto hay agentes sociales que intentan materializar, estos sentidos del pasado en diversos productos culturales que son concebidos como, o que se convierten en, *vehículos de la memoria*, tales como libros, fotografías, museos, monumentos, películas o libros de historia y aun en sencillas experiencias como las que nos planteamos en este proyecto.

Hace 65 años Mario iba a la escuela

-¿Dónde fue a la escuela?
-La escuela... allá…allá…una casa grande que hay allí… donde era el bar de Tajes del finado Tajes… donde era el bar de Tajes ahí era la escuela, justo donde fui yo…
-¿La terminó?
- Terminé si…venia a caballo….veníamos catorce de allá... de la Lorencita ahí… Todos los días... hasta el viernes.
-¡Pah! Son unos kilómetros… ¿Cuántos son?
- Ah son…quedan 5 kilómetros al empalme aquí de Colón… y allá un kilometro por ahí…de mañana y de tarde nos íbamos.
- ¿Eran bravos los inviernos?
-Ah! era un sacrificio eso…. !!Dios nos libre!!........ y después me puse a tropear… en una estancia ahí en lo de Nascimento... me hablaron para tropear para ser capataz de tropa y fui...estuve 20 años…20 años…asi que si me habré mojado y habré pasado frio

Saliendo al mundo

La etnografía tiene un potencial para la comprensión que no ofrece otro recurso disponible en el repertorio de las ciencias sociales; ya que permite abordar los fenómenos desde la perspectiva de los actores que nos darán a conocer lo que piensan, sienten, dicen y hacen con respecto a eventos que los involucran.

Sin embargo, otro desafío nos espera: la acumulación de conocimiento se difundirá mediante la escritura (Guigou 2005:24). El pasaje de las narrativas al texto[4]: lo que nos contaron, lo que vimos, transformado en lectura o escucha para otro, es el propósito del etnógrafo. La metodología etnográfica permite aproximarse a las más diversas realidades y trayectos, transformando tramas testimoniales en escritura.

Llegados a este punto y habiendo pasando por la peripecia epistémica de la antropología aplicada que hemos intentado reseñar llegamos al aspecto medular de las etnografías de la intervención. Está claro que los problemas de la intervención son esenciales para las ciencias sociales contemporáneas y especialmente para la antropología social y cultural, vistos los grandes desafíos que se presentan desde la interculturalidad, la marginación, la discriminación y estigmatización, la apropiación del espacio y de los recursos naturales, los desplazamientos poblacionales, los problemas educativos, la salud y el bienestar, la seguridad pública, el urbanismo y la estética de las ciudades, la problemática del mundo del trabajo, para no citar sino algunos.

Los ejemplos etnográficos manejados, así como muchas de las investigaciones actuales, nos permitieron corroborar el carácter indisociable de la investigación etnográfica y la intervención social. Asimismo, investigar es un continuo estudio de nuevas aproximaciones metodológicas y autorreflexivas, destinadas a nutrir los trabajos etnográficos y a sustentar las intervenciones que resulten, es decir, las consecuencias etnográficas relativas al estudio de la vida cotidiana que no suelen ser asequibles para los enfoques cuantitativos o de nivel macro.

Así como los estudios interculturales e interurbanos permiten *leer, escuchar y ver* en forma renovada y renovadora, la etnografía de la intervención nos ha permitido *ver* un oficio estigmatizado desde adentro y situarnos reflexivamente (Matta, 2012:133-146), como antropólogos, ante los niveles de experiencia en el mundo del trabajo y ante las posibilidades de articular una verdadera intervención multidisciplinaria en nuestro campo de investigación.

La preocupación que los habitantes de los pequeños pueblos depositan en su futuro, la incertidumbre acerca de la supervivencia de sus pueblos como tales, el temor a la desolación que otros pueblos de la región han sufrido al compás de los cambios en el medio rural, se reflejan en su discurso.

El bisnieto de Aída

Diario de campo - *La casa de la abuela Aída, está rodeada de flores y gallinas, nos atiende con gran alegría, nos hace pasar a su comedor y nos acomoda sillas, luego nos pregunta si fuimos a verla porque somos parientes. El hecho de que no lo seamos no marchita la cordialidad de la abuela. Tiene 95 años. Cuenta que solamente cursó pri-*

4 Ver Guigou N. 2005: 139. Refiriéndose a Ricoeur, Guigou advierte que "la hermenéutica de la sospecha no devuelve al sujeto en tanto "dominante" del sentido sino como constructor de una trama en la cual los posibles de sentido requieren de su reconstitución constante – por tanto de creatividad – en esa reapropiación de la tradición en un tiempo que exige la labor humana para devenir justamente eso: tiempo humano".

maria porque eran muy pobres y porque, para la época, la educación no se consideraba necesaria. A los 12 años comenzó a lavar ropa para las estancias. Su charla va desde los tiempos en que la "zanahoria y el tomate no existían" hasta su diabetes y el gran problema que tiene al no poder "hacerse los pies" en el pueblo. Esto la obliga a tener que viajar hasta Minas, a lo que se suma tener que pagar algún auto que la lleve los 5 hm que hay hasta la rotonda. (...) El modular del comedor no está contra la pared, sino a un metro, porque opera como mampara, detrás hay un minúsculo cubículo, que es donde duerme su bisnieto. Nos cuenta llena de orgullo que ella lo crió desde bebé, que es muy buen muchacho, a veces se distrae por que le gusta mucho la pelota y andar por ahí jugando con los perros pero las notas siempre han sido buenas y es muy compañero con ella. El primer año de liceo fue y vino desde Colón a Mariscala, pero este año el ómnibus pasa a las seis de la mañana lo que demanda tener que levantarse antes de las cinco y las horas que el adolescente tiene que esperar hasta que empiece el liceo. Este año pasa la semana en el Hogar Estudiantil, en parte porque el jovencito dice que allá no pasa frio en invierno tanto por el madrugón como porque aquí son muy pobres, el excusado y la cocina separados del ranchito y la lumbre escasa.

El hijo de Martin

Diario de campo - *A mitad de camino entre la radial y el pueblo está el cementerio, parada obligada para quienes, como nosotros, unen el trayecto a pie. Martín, el sepulturero está conforme con su trabajo, estable y seguro. Nos cuenta que su hijo concurre al liceo de Mariscala en horario de la mañana, algunos días lo lleva el ómnibus que entra a la seis de la mañana a Colón durante el periodo lectivo y espera en el Hogar hasta entrar a clase. En ese lapso le dan desayuno. Sin embargo Martín suele llevarlo y traerlo desde la radial todos los días en su moto. Es muy grande el sacrificio de los madrugones durante todo el año, pero prefiere eso a que se quede en el hogar estudiantil de Mariscala, para tenerlo "más controlado", "porque en Mariscala hay mucha droga", "una vez una muchacha del hogar se escapó después de las 8 de la noche". Como el año pasado el jovencito se quedó con cuatro materias, este año "estudia mucho más y solo juega al play station los fines de semana, estudia mucho más para no perderse las vacaciones de verano otra vez".*

La hija de Laura

Diario de campo - *Su hija cursa sexto de escuela y el año que viene empezará el liceo en Mariscala. Por el momento la niña dice que prefiere quedarse en el Hogar Estudiantil durante la semana que volver a diario. Nos informa de los ómnibus, que entran durante el periodo lectivo al pueblo para trasladar gratuitamente a los liceales, pero los horarios de estos hacen que las jornadas sean muy largas. Quienes prefieren madrugar van a Mariscala en el ómnibus tempranero. Otros jóvenes van al liceo, en turno intermedio, en un más lejano José Pedro Varela (5.118 habitantes). No madrugan pero el viaje a Varela es muchísimo más largo. Laura nos cuenta muy orgullosa que en su familia hay una sobrina que está en Montevideo haciendo estudios terciarios, empezó estudiando ingeniería civil y luego de trabajar como voluntaria en una ONG, se cambió a la Facultad de Ciencias Sociales. Dice que la joven tiene muchos proyectos y gran voluntad para erradicar la pobreza de nuestro país. Ella asegura "el pueblo es muy lindo y pacífico, la gente es muy buena pero en Mariscala es distinto, hay robos y mucha droga, lo mismo que en Aiguá que está muy difícil, hay casas con rejas y mucha más droga".*

Hace 40 años Mirta se fue para estudiar

- Cuándo te fuiste… ¿te fuiste al internado?
- No... Primero el primer año fui a una casa de unos conocidos de mis padres…y el segundo año viajé todos los días por qué no me gustaba quedarme ahí… aparte extrañaba… para mí fue difícil porque era muy chica… me tenía que adaptar a las costumbres de la gente que no conocía para nada… porque no los conocía… totalmente distinto a lo que era mi casa… desde la comida hasta los hábitos de todos los días… si para mí fue un despegue muy temprano que hasta ahora…digo… me afecta… porque pienso que las etapas hay que vivirlas…
- Dejaste a tu hermana….
- ¡………………… dejé a todos!! Mi hermana solo hizo primero…. como no se adaptó y extrañó… dejó… yo seguí… porque soy testaruda

Escuela, estancia y familia

- ¿Terminó la escuela y empezó a trabajar, Lopéz?
- De peón en la misma estancia… donde trabajaba mi padre… empecé yo, con doce años… esteee… de peón rural ahí… me tenían en las praderas para cortar espinas, para cortar chircas… cuando no en las esquilas… en tiempo de esquila había muchísima oveja y ahí yo pastoreaba las majadas para que se rejuntaran con los corderos después de esquiladas… estee… juntaba y pastoreaba las ovejas ahí.
- Y a los doce años ¿cómo trabajaba? ¿De lunes a viernes? ¿Vivía con sus padres y sus hermanos?
– Volvía… volvía a la casa con mi madre y mis hermanos, si, los sábados de noche… yo trabajaba de lunes a sábado.

Hace 85 años, el hijo del fundador emigró para estudiar

-¿Tu padre va a estudiar a Montevideo?
– Eeh… no…mi padre se fue a estudiar a Minas ¿ta?, el tema es así… él con 12 años, bueno… cuando muere mi abuelo … viene su madre y le dice "bueno, tenés que trabajar" y él dice "No, yo voy a estudiar". Se va para Minas y se pone a trabajar en una panadería. Trabajaba de noche y estudiaba de día… ahí estudia escribanía y venía … después entra en la (administración pública) y ahí trabaja más de cincuenta años…¿ta?

Conclusión

La etnografía plantea desafíos, teóricos y prácticos. Los primeros requieren una actualización constante por parte del investigador, tanto en relación con los trabajos teóricos de referencia como respecto a la producción de otros investigadores. Los cuestionamientos acerca del objeto de estudio y las estrategias de abordaje son, necesariamente, permanentes. De ahí que, aun cuando el trabajo de campo lo desarrolle un solo investigador, no puede hacerlo interrumpiendo sus vínculos con la academia.

Desde el punto de vista práctico, el trabajo de campo inevitablemente modifica las construcciones teóricas que se efectuaron al comienzo. Hay una gran diferencia entre la prospección y el desarrollo de la intervención en el campo. En el caso del proyecto etnográfico al que aludimos, procuramos centrarnos originalmente en dos objetivos específicos: los cambios en el mundo del trabajo y el despoblamiento. Intentamos delimitar los objetivos específicos para lograr una mayor profundización.

Cada pequeño avance registrado en el trabajo de campo ha reclamado nuestra atención sobre tres aspectos medulares: a) los contextos familiares locales; b) los puntos de inflexión en las historias de vida y c) la trama social constituida por la red de la diáspora. La incorporación de estos aspectos es imprescindible para obtener no solamente la profundidad deseada sino la comprensión cabal de los distintos planos e interacciones que efectivamente pueden ser capaces de dar cuenta de la complejidad del objeto de estudio.

En el curso de nuestra investigación las imágenes (videos y fotografía sobre todo las de época) han adquirido una importancia testimonial, de identificación y reconocimiento por parte de los pobladores que bien puede decirse que constituyen una pieza fundamental de la relación entre la investigadora y los pobladores, una clave para acceder a las redes de la diáspora y una elocuente ilustración de las infancias abordadas. En todo caso, la lectura de las imágenes que hacen los sujetos se produce a través de la evocación, como disparador de la memoria, que se articula y complementa con la lectura que hace la investigadora desde los parámetros teóricos manejados y su propia experiencia de campo. Estas experiencias han incorporado un nuevo desafío y consiguientemente un nuevo y fundamental apartado a incluir en el informe final: un portafolio de imágenes del cual se presenta una pequeña muestra, en este avance de investigación, a modo de anticipo.



Foto 6. (1940) Inmigrantes españoles con hijas nacidas en el Uruguay, a la puerta de su vivienda. Hijas que emigran a Minas y Montevideo donde nacen los nietos, bisnietos en Montevideo, Miami, Barcelona.



Foto 7. (2012) Niños en el patio de la escuela Nº 14. Su primer desplazamiento se producirá cuando comiencen la Enseñanza Secundaria.

Bibliografía

Bourgois Philippe 2009. "Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre la violencia en las Américas". Eds Julián López García, Santiago Bastos,Santiago Camus; En: *Guatemala Violencias Desbordadas*, pag 29-62. Córdoba. España, Universidad de Córdoba. Servicio de Publicaciones.

Fraiman, Ricardo y Marcelo Rossal 2009. *Si tocas pito te dan cumbia. Esbozo antropológico de la violencia en Montevideo;* AECID-PNUD-Mi, Montevideo.

Fraiman, Ricardo y Marcelo Rossal 2011 (a). *De calles, trancas y botones. Una etnografía sobre violencia, solidaridad y pobreza urbana*, BID, MI, Montevideo

Fraiman, Ricardo y Marcelo Rossal 2011 (b) "Políticas de ciudadanía y relaciones de vecindazgo en un barrio de Montevideo" En: *Papeles del CEIC*, nº 69, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva) Universidad del País Vasco. http;//www.identidadcolectiva.es/pdf/69.pdf

Ghasarian Christian 2008. "Por los caminos de la etnografía reflexiva" En: Ghasarian Christian et al. 2008: *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

Guigou, L. Nicolás 2005. *Sobre cartografías antropológicas y otros ensayos*. Ediciones de Hermes Criollo, Montevideo.

Guigou, L. Nicolás 2011; *Religión y producción del otro: mitologías, memorias y narrativas en la construcción identitaria de las corrientes inmigratorias rusas en Uruguay*. Lucida Ediciones; MEC;LICCOM_UDELAR; Montevideo.

Guigou, L. Nicolás 2012 "Textualidades cannabis". En: *Aporte universitario al debate nacional sobre drogas*. CSIC; Universidad de la Republica, Montevideo.

Jelin, Elizabeth 2002; *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI de España, Madrid.

Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar (2006) "La antropología del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder". En: *Universitas Humanística*, nº 61. Bogotá.

Matta, Leticia 2012 "El oficio de sepulturero. Etnografía". En: *Anuario de Antropología Social y Cultural del Uruguay*, Nordan, Montevideo.

Matta, Leticia 2013 "Creencias, transición demográfica y cambios en el mundo del trabajo rural". En: *Anuario de Antropología Social y Cultural del Uruguay*, Nordan, Montevideo.

Rabinow Paul 1992, *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Ediciones Jucar. Barcelona.

Rabinow Paul. 2009. "Pasos hacia un laboratorio antropológico". En: R*evista de Antropología Experimental* nº 9, 2009. Texto 10:137-151. Universidad de Jaén (España) http://revista.ujaen.es/rae

Velho, Otavio 2008 "Las pictografias de la tristesse: una antropolología sobre la construcción de nación en el trópico y su repercusiones". En: Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar (editores) *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro del sistema de poder*. Envión, CIESA, Wenner-Gren Foundation. Popayán.

Viveiros de Castro, Eduardo 2002. "O nativo relativo". En: *Mana* vol.8 nº1 Rio de Janeiro Apr. 2002.



Etnografiar políticas sociales. Reflexiones de una conversión disciplinar.

Martín Hornes

Magister en Antropología Social. Doctorando en Sociología por el IDAES-UNSAM. Becario CONICET, Buenos Aires, Argentina. m_hornes@hotmail.com

RESUMEN

Avanzo sobre análisis de una conversión profesional desde el trabajo social a la antropología, observando cómo dicho proceso se favoreció a partir de la construcción de una perspectiva etnográfica sobre el dinero y las políticas sociales.

Recurriré a la reconstrucción etnográfica para explorar los significados del dinero transferido en los programas de Transferencias Monetarias Condicionadas (TMC). Sobre el análisis de situaciones etnográficas centradas en los procesos y prácticas económicas de dos hogares receptores de TMC, analizaré cómo las definiciones programáticas fracasan ante la multiplicidad de negociaciones intergeneracionales sobre los significados y usos del dinero transferido. A partir de dicha reconstrucción, mostraré cómo la etnografía puede ser una modalidad de conocimiento que modifica los esquemas de percepción de un campo disciplinar, aportando además, herramientas para interpretar la implementación y las consecuencias de las políticas sociales.

Palabras claves: transferencias monterías condicionas- saberes expertos y ordinarios- significados y usos sociales del dinero- conversión disciplinar.

ABSTRACT

My proposal is to analyze a professional conversion from social work to anthropology, noting how this process was favored from the construction of an ethnographic perspective on money and social policies.

I resort the ethnographic reconstruction to explore the meanings of money transferred in the programs of conditional cash transfers (CCTS). On the analysis of ethnographic situations focusing on processes and economic practices of two beneficiary households of TMC, I'll discuss how programmatic definitions fail to the multiplicity of intergenerational negotiations about the meanings and uses of the transferred money.

From this reconstruction, will show how ethnography can be a form of knowledge which modifies the schemes of perception of a field discipline, providing also tools to interpret the implementation and the impact of social policies.

Key words: conditional cash transfers- knowledge experts and ordinary- meanings and social uses of the money- conversion discipline.

Introducción

Durante el período de mis estudios de grado las políticas sociales ocupaban un lugar central en los programas de las distintas asignaturas. Las pocas veces que se hablaba de políticas sociales y dinero en las aulas de mi carrera, tenía que ver con la idea de un universo inmoral donde se encontraban *punteros y clientes*, es decir, sobre la existencia de ciertos *mediadores políticos* irrumpiendo e intermediando en los canales de provisión de bienes y servicios.

La emergencia del dinero en las políticas sociales sorprendía mis esquemas aprehendidos en el campo del trabajo social, sentía incertidumbre e incomodidad a la hora de relacionarme con las personas que debía trabajar. Este fantasma no era solamente el mío. Los directivos de la subsecretaría de la cual dependía el programa "Jóvenes", se mostraban muy preocupados por borrar las huellas del dinero. Constantemente insistían sobre la utilización de la palabra *"plan": "no es un plan, es un programa"*, afirmaban. Preocupación que obedecía a representaciones negativas sobre los planes sociales que transferían dinero a los beneficiarios.

Paradójicamente, para todo un universo de agentes (trabajadores sociales, planificadores de política pública, políticos profesionales) mientras más se usaba el dinero en las políticas sociales más se intentaba silenciarlo, ocultarlo, disciplinarlo.

Ese ocultamiento se contrastaba con un rumor constante que encontraba durante mí transito por Villa Asunción: todos hablaban del dinero del programa. Los adolescentes se referían al dinero del "Jóvenes" como *"una bocha de guita"*, significado que no hacía alusión sólo a su cantidad, sino también, a la posibilidad de prácticas de consumo significativas para ellos (ropas, zapatillas, celulares, salidas nocturnas, etc.). Los padres, en muchas oportunidades se referían a ese dinero *"como un sueldito"*. E incluso otros vecinos de Villa Asunción hablaban del dinero y juzgaban las prácticas de los adolescentes*: "le dan plata a los vagos que no quieren ir a la escuela"* o *"les pagan para que se droguen y salgan a robar"*.

Durante los dos años que me desempeñé como trabajador social del programa "Jóvenes", estas y otras situaciones sobre las políticas sociales y el dinero resultaron inadvertidas. Pero en el año 2009 inicié mi formación de posgrado dentro del campo de la antropología social y me incorporé en un equipo de investigación sobre el dinero en la vida popular[1]. Las exploraciones de la sociología y la antropología económica me permitían comenzar a pensar el dinero más allá de las funciones atribuidas por el saber económico convencional[2].

En marzo del año 2010 me desvinculé del programa "Jóvenes" debido a la finalización de mi contrato laboral. Decidí retornar al trabajo de campo hacia fines del mismo

1. Me refiero a mi inserción como becario e investigador en el Centro de Estudios Sociales de la Economía (IDAES/ UNSAM) dentro del eje "La vida económica de los sectores populares". Para más información se puede consultar el sitio web: http://www.idaes.edu.ar/cese/

2. La economía ortodoxa y normativa insiste en definir al dinero solo por su mera capacidad de funcionar como unidad de cuenta, como medio de cambio y como reversa de valor. Los estudios recientes ligados a las escuelas "regulacionistas" y de las "convenciones" (Aglietta y Orléan, 1998) buscan trascender dichas definiciones centrando sus preocupaciones en la correlación entre las crisis económicas y las dimensiones sociales, simbólicas y políticas de la moneda (Théret, 2007; Roig, 2007; Orléan, 2002,).

año. Lejos de mi rol de trabajador social podía desaprenderme de las condiciones prescriptivas que establecía el programa "Jóvenes" para transferir el dinero, y comenzaría a observar los múltiples significados sociales y morales que los hogares le otorgan al mismo (Wilkis, 2013).

El recorrido que inicié –primero como trabajador social y luego como etnógrafo-me permitió identificar dos universos de sentidos en relación al dinero transferido por las transferencias monetarias condicionadas (TMC). Consultando la bibliografía sobre la temática observé a diseñadores, consultores y evaluadores relacionados a las políticas sociales pretendiendo construir un monopolio técnico y moral sobre el dinero, otorgándole una definición unívoca ajustada a las cláusulas de condicionalidad de los programas. A través de la presencia continua y la estrecha proximidad que establecí con distintos hogares, pude observar a sus miembros negociando constantemente los significados y usos del dinero transferido.

En consonancia con los hallazgos de los estudios sociales del dinero, denominaré a estos dos universos de sentidos como saberes expertos y saberes ordinarios. Las indagaciones de Viviana Zelizer (2009 y 2011) han confirmado la existencia de un mundo de saberes expertos, conformado por especialistas y técnicos vinculados al dinero, elaborando discursos jurídicos, económicos y políticos sobre su uso. Pero también ha demostrado los significados múltiples que el dinero posee en prácticas y transacciones específicas, que solo pueden ser comprendidas a partir de una interpretación de "los vínculos entre prácticas monetarias, relaciones sociales y universos culturales" (Luzzi y Neiburg, 2009:13). Autores como Federico Neiburg (2008) y Florence Weber (2002), han recurrido a la denominación de "prácticas e ideas ordinarias" o "cálculos ordinarios" respectivamente, para analizar el conjunto de "racionalidades o sentidos prácticos" que los agentes movilizan en distintas escenas sociales.

El trabajo de campo se llevó adelante en un barrio popular del Municipio de Avellaneda, localidad situada al sur del Área Metropolitana de la Ciudad de Buenos Aires[3]. Denominaremos al barrio en cuestión bajo el nombre ficticio de Villa Asunción. Como mencioné más arriba, el ingreso al campo estuvo garantizado desde el año 2008 por mi desempeño en el programa "Jóvenes". Una vez desligado del programa, distintas investigaciones y el consiguiente desarrollo del trabajo de campo de mi tesis de maestría, me mantuvieron vinculado al seguimiento económico de más de 20 hogares receptores de distintos programas de TMC[4].

3. El Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) está conformada por la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y 24 partidos que componen el conurbano. El partido de Avellaneda es el primer partido ubicado en sentido Sur, lindante con la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. El mismo posee una superficie total de 54 km2, y una población estimada en 330.000 habitantes, según el último censo poblacional realizado por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC).

4. Favorecieron el desarrollo de este artículo: Proyecto UBACyT S613 (2008-2010) "Circulaciones económicas y lazos sociales. La utilidad empírica y analítica de la noción de reciprocidad". Programación científica 2008-2010. Carrera de Ciencia Política-Facultad de Ciencias Sociales. Director: Ariel Wilkis. Proyecto PICT-2007- 00254 (2009- 2010) Agencia Nacional de Promoción Científica y Técnica: "Un estudio sociológico sobre la incidencia de la suba de precios en las prácticas económicas ordinarias de las clases populares". Director: Ariel Wilkis.

Proliferación de programas de TMC en Latinoamérica y la experiencia de la República Argentina

A pesar de que algunos economistas vinculados al Banco Interamericano de Desarrollo (BID) describen a los programas de TMC como una "innovación endógena" (Sampini y Tornarolli, 2012), estas intervenciones surgen hacia fines de la década del 90' e impulsadas por los principales organismos internacionales de crédito: el FMI y el BM.

La instauración del régimen neoliberal en Latinoamérica produjo cambios en el modelo de política social. Las intervenciones de los Estados viraron hacia un sistema de protección social que reducía a las políticas sociales a ser subsidiarias en materia de pobreza (Grassi, 2003). En este sentido, las intervenciones tienden a convertirse en estrategias focalizadas sobre nichos identificados de pobreza, y sobre quienes no logran incorporarse a la oferta de bienes y servicios determinada por el mercado.

En este marco, los programas de TMC surgen como un conjunto de dispositivos de "combate contra la pobreza". Estos dispositivos poseen la cualidad distintiva de transferir dinero en efectivo a los hogares pobres a condición de que sus integrantes cumplan con una serie de requisitos preestablecidos por los programas en materia de salud, escolarización y nutrición. Desde la perspectiva esgrimida por los organismos multilaterales de crédito, los programas de TMC han sido considerados "como una importante manera de reducir la desigualdad, en especial en países en los que está muy elevada, como en los de América Latina" (Banco Mundial, 2009.)

Los expertos en programas de TMC aseguran que uno de los principales fundamentos para su aplicación se encuentra en la distinción que los mismos establecen con los programas sociales tradicionales. Mientras que estos últimos trabajaban en una perspectiva a corto plazo, priorizando sus acciones en las consecuencias de la pobreza, (Villatoro, 2005.), los programas de TMC se basan en inversiones destinadas a "acrecentar el capital humano" de los hogares receptores y "ayudar a los hogares a salir del circulo vicioso que transmite la pobreza de una generación a la siguiente" (Banco Mundial, 2008 y 2009.)[5].

Las primeras implementaciones de programas de TMC que tuvieron lugar en la región de América Latina datan del año 1997. Allí se destacó la experiencia del programa "Desarrollo Humano Oportunidades" en México -inicialmente llamado "PROGRESA"- basado en la entrega de dos tipos de transferencia de dinero: la primera era de carácter incondicional y garantizaba un mínimo ingreso para sus beneficiarios, mientras que la segunda categoría se establecía a partir de la asignación de becas escolares para los integrantes menores del hogar.

Debido a sus características y alcances, el programa "Oportunidades" recibió reiterados elogios por parte de los organismos internacionales. Entre algunos de los aspectos positivos, los organismos resaltaron las estrategias de selección focalizadas de los hogares beneficiarios llevadas adelante por trabajadores sociales con una *expertise* particular para detectar familias en extrema situación de pobreza. En cuanto a los alcances logrados, destacaron una cobertura total de 9 millones de familias para el año 2009, llegando a transferir el Estado la suma de 44.000 millones de pesos mexicanos que equivalían al 0,3 % del Producto Interno Bruto (PIB). Traducido en indicadores

5. En un artículo publicado recientemente, Lena Lavinas (2013) introduce una breve historización del término "capital humano" (proveniente del idioma inglés "human capital") demostrando la relación de sus orígenes con los programas de teoría económica de la Escuela de Chicago, y sus dos principales referentes: T. W. Schultz y Gary Becker. Véase: Lavinas, L. (2013) 21 ST Century Welfare. En: New Left Review. Nov- Dec. Pp. 5-40.

sociales, esta inversión significó la reducción de la pobreza en 16 puntos porcentuales y una fuerte retracción de la mortalidad materna e infantil y de la deserción escolar.

Desde el año 2004, el Gobierno Federal del Brasil lleva a cabo la implementación del programa “Bolsa Familia”. Los requisitos para acceder al plan quedan sujetos a los niveles de ingreso de los hogares, los cuales no deben superar los 140 reales mensuales. El mismo consta de dos tipos de transferencias: un beneficio básico y no condicionado para aquellos hogares cuyo ingreso por persona no supere los 70 reales, y un beneficio variable sujeto a la cantidad de hijos en edad escolar que queda supeditado al cumplimiento de la escolarización, ciertos controles sanitarios y de vacunación.

Los organismos nacionales involucrados en la implementación del programa “Bolsa Familia” lo han definido como “el plan social más grande del mundo” ya que, por su magnitud, abarca al 23 % de las 190 millones de personas que habitan en el país. El BM lo ha considerado como uno de los programas más destacados y exitosos de la región, contemplando que su ejecución representa un 0,4 % de su PIB, y entre 2004 y 2006 logró reducir la extrema pobreza un 4,9 % y la pobreza un 2,7 %.

Por las características antes mencionadas y las recomendaciones esgrimidas por los organismos internacionales, los “Programa Oportunidades” de México y el “Bolsa Familia” de Brasil se convirtieron en los modelos a seguir por la mayoría de los Estados latinoamericanos. A lo largo de los años 2005 y 2006 surgieron y se consolidaron en la región otros programas con características similares. Desde el año 2005 se destacan la presencia del “Programa Juntos” de Perú, en la República del Paraguay la implementación del programa “Tekoporá” (proveniente del vocablo guaraní que significa “vivir bien”) destinado a familias pertenecientes a las comunidades rurales. Por su parte, la República de Bolivia inició un ciclo de transferencias con el “Bono Juancito Pinto” en el año 2006 y actualmente implementa el “Bono Madre Niña- Niño Juana Azurduy”. Ambos programas intervienen en las áreas de educación y salud respectivamente. A partir del año 2008, la República Oriental del Uruguay puso en funcionamiento el programa de TMC, dentro del programa de “Asignaciones familiares” con características similares a los anteriores[6].

En el caso de la República Argentina, la política de mayor envergadura e impacto en términos de TMC es la denominada “Asignación Universal Por Hijo para la Protección Social” (AUH) y la “AUH por Hijo con Discapacidad”[7]. Creados bajo el decreto P. E. N 1602/ 9, el gobierno de Cristina Fernández anunció el lanzamiento de dichos programas a nivel nacional durante el mes de octubre de 2009. El plan comenzó a implementarse durante el primer trimestre de 2010 con el objetivo primordial de “equiparar el ingreso de aquellos niños cuyos padres no estuvieran incorporados al mercado de trabajo formal” y, por ende, “no recibieran la asignación por hijo estipulada en el régimen contributivo de asignaciones familiares” (MECON, 2009).

La AUH, al igual que otras políticas similares anteriormente mencionadas en la región, posee la cualidad de centrarse en transferencias directas de dinero, específi-

6. Se podrían enumerar una infinita cantidad de programas de TMC existentes en la región. Un detalle relevante que da cuenta de esta situación es la Base de datos de Programas de Protección Social no Contributiva en América Latina y EL Caribe sobre Programas de Transferencias Condicionadas diseñado por la Comisión Económica para América Latina y El Caribe (CEPAL) y disponible en: http://dds.cepal.org/bdptc/

7. La extensión de este artículo no nos permite introducir una historización de los programas de TMC en Argentina. Se puede consultar: Hornes, M. (2011). Disponible en línea: http://trabajosocial.sociales.uba.ar/jornadas/contenidos/05.pdf

camente fundamentadas y focalizadas sobre los menores pertenecientes al hogar y transferibles a los mayores responsables[8].

A mediados del mes de abril del 2011 se anunció la creación de la "Asignación Universal por Embarazo" (AUE). El principal objetivo del programa es disminuir la mortalidad infantil, teniendo como beneficiarias a las mujeres embarazadas a partir de la semana 12 del período de gestación, quienes deben cumplir con la totalidad de los controles prenatales requeridos por el sistema de Salud Pública.

El acceso a todas las AUH está mediado por el registro a un sistema establecido por la Administración Nacional de la Seguridad Social (ANSES). En el caso de las AUE y las AUH, la condicionalidad del pago del monto estipulado ($ 460) queda sujeto al cumplimiento de los controles prenatales y los requisitos de escolaridad, control sanitario y plan de vacunación, respectivamente. En lo que respecta a la AUH por Hijo con Discapacidad, la suma del monto asciende a $ 1.500.

A continuación, introduciré dos situaciones etnográficas centradas en la descripción de procesos y prácticas económicas de hogares receptores de programas de TMC. Me interesa escenificar la multiplicidad de relaciones sociales que inciden en la definición de los significados sobre el dinero transferido.

Condiciones de una buena familia

A Erick lo conocí en el año 2008, más precisamente durante el mes de octubre, cuando me incorporé al programa "Jóvenes". En ese momento tenía 15 años y no estaba escolarizado porque había quedado libre (fuera de la formalidad) de la escuela n º 33, ubicada unas 3 cuadras de Villa Asunción. La situación de Erick reflejaba una estrategia de muchas escuelas para desvincularse de estudiantes que acarreaban problemas de comportamiento o reiterada repetición del año escolar. Erick daba en la talla precisa con todas esas características.

Dado que las principales características de intervención social del programa "Jóvenes" remiten directamente al acompañamiento de los adolescentes en su tránsito por el sistema educativo formal, así como también a evitar distintas instancias de repetición o deserción escolar, Erick y un grupo conformado por otros diez adolescentes del programa se volvieron una prioridad para el equipo de profesionales que formábamos parte del mismo.

Durante el año 2009, y ante la necesidad de escolarizar a dicho grupo de adolescentes dentro de un esquema de educación formal, se incorporó en el marco de acciones y en las instalaciones del programa un ciclo de formación denominado "Centro de Escolarización Secundaria para Adultos y Jóvenes" (CESAJ). Las particularidades de la implementación de esta modalidad educativa me llevaron a involucrarme de forma muy estrecha con Erick y toda su familia.

Erick vive con sus padres Otilia (51) y Carlitos (52), y sus tres hermanos, Ezequiel (22), Richard (11) y Tiziana (6). Su padre, Carlitos, hace unos diecisiete años que trabaja en la misma fábrica de plásticos a unas diez cuadras del barrio. Otilia oriunda de la Provincia del Chaco, se incorporó hace aproximadamente cuatro meses al programa

8. Para un análisis minucioso de los criterios establecidos para la definición de los beneficiarios y las formas de transferencia, véase: Banco Mundial (2009) *Transferencias Monetarias Condicionadas: Reduciendo la pobreza actual y futura.* Washington, DC: Banco Mundial.

"Argentina Trabaja"[9]: *"ahora que empecé a trabajar mi sueldito es una ayuda… tantos años que no trabajaba"*, solía decir Otilia.

Durante el transcurso del año 2009, Otilia *"se la pasó corriendo detrás de Erick"* para *"que no se le escape el tema de la escuela"*. *"Correr detrás de Erick"*, significaba asistir a todas las reuniones que tenían lugar en las instalaciones del programa, y *"no dejar de preocuparse nunca"* por la continuidad de Erick en la nueva modalidad educativa: *"yo les digo que ellos tienen que estudiar, tener su futuro. Yo allá en el Chaco no pude seguir estudiando, no sabes cuánto me duele. Tuve que trabajar desde muy chiquita con la caña de azúcar, me vine a trabajar jovencita a casa de familia a Buenos Aires"*.

Me volví a encontrar con Erick y su familia hacia fines del año 2010. Erick, próximo a cumplir los 18 años, *"estaba como loco"*, ya que hacía unos meses estaba trabajando junto a su hermano mayor *"haciendo divisiones y equipamiento de oficinas en durlock"*. La expresión *"como loco"* también hacía referencia al dinero que estaba ganando: *"una bocha de guita, a veces me llevo 300 pesos por día, según lo que trabajemos"*. Mientras conversábamos, me mostró unas *"llantas (zapatillas) Adidas"* que se había comprado en el shoping de Avellaneda: *"dale Tincho, ¡portate bien! Comprate una llantas y deja las alpargatas"*, bromeaba, haciendo alusión a mi austero calzado. La mención de su participación en el "Jóvenes" hubiese pasado inadvertida de no ser por la evocación a su madre, Otilia: *"uh…Tincho, mi vieja me está volviendo loco para que termine la escuela"*. El encuentro fue fugaz *"yo me las pico Tincho, que me están esperando"*, me dijo, mientras me daba un abrazo y corría a los saltos para subirse a un auto.

Pasados unos días me acerqué a la casa de Otilia. No le sorprendió mucho mi visita, *"porque me dijo Erick que andabas por el barrio"*. Desde el primer reencuentro, volví a visitarla varias veces, incluso para saludar después de las fiestas de Navidad y Año Nuevo, lo que le pareció *"un detalle hermoso"* de mi parte. Durante esos días me llamó la atención la disposición de Otilia para con cada uno de nuestros encuentros: ordenaba la casa minuciosamente, le llamaba la atención a sus hijos sobre el tono de voz, y siempre me esperaba con una suculenta merienda.

Aquella disposición para la conversación, según Otilia, no era casual, sino que era una cualidad de la familia: *"como familia, nosotros somos de dialogar, eso es muy lindo. Sería mucho más fácil para la gente si lo practicarían, se ahorrarían mucho"*. Otilia habla de *"ahorrarse mucho"* para referirse a los efectos de la práctica del diálogo familiar y a continuación no tarda en compartir conmigo *"el acuerdo que había hecho con Erick"*. *"El acuerdo"* consiste en el arreglo que hizo con Erick para que terminara el año lectivo del CESAJ: *"me quería dejar la escuela del Jóvenes, pero lo sentamos con el padre y le dijimos que él lo tenía que hacer por su futuro. Ahora ya terminó este año, casi a los ponchazos, y el año que viene lo va a hacer de noche"*.

"El acuerdo" al que se refiere Otilia está compuesto por el establecimiento de una serie de clausulas contractuales de índole moral y económica. Según Otilia, *"Erick se endulzó porque está viendo buena plata con el hermano, pero hubo que pararle la locomotora"*. Al iniciar la segunda parte del año con un trabajo diario junto a su hermano Ezequiel *"él Erick me quería dejar el Envión y la escuela, por el trabajo"*. Tanto Otilia como Carlos se opusieron a aquella situación: *"lo tuvimos que convencer de lo importante de la escuela: llegamos al acuerdo de que trabajaba en la semana,*

9. Se trata del Programa de TMC denominado "Ingreso Social con Trabajo-Argentina Trabaja" dependiente del Ministerio de Desarrollo Social de la República Argentina. Para más información, consultar: www.desarrollosocial.gob.ar

menos los dos días que tenía que ir al Jóvenes por la escuela". Una de las formas de convencerlo fue *"hacerle ver todo lo que en el Jóvenes hacían por él, y lo importante que era la platita del mes: él después quiere sus zapatillas, que la camperita, la joda, todo no se puede"*. Establecidos los límites del *"acuerdo"*, Otilia tuvo que asumir la responsabilidad de comunicar la situación de Erick ante los profesionales del programa Jóvenes: *"tuve que ir a hablar yo, porque le daba vergüenza. Ahora va a empezar este año en la (escuela) 1 de Lanús a la noche, que ahí le consiguieron las chicas"*.

Este *"acuerdo"* ejemplifica, en parte, las preocupaciones económicas y morales que Otilia tiene por su familia. En cada una de nuestras conversaciones mostró un marcado interés por poder transmitirles a sus hijos valores morales que se correspondieran con la posibilidad de un futuro económico próspero. Un breve registro de entrevista esclarece esta situación:

"Acá hay muchos pibes que no tienen nada en la casa para comer, pero andan re facheros. Yo siempre les digo, cuando terminamos de comer: 'vayan guardando, vayan encanutando, el día de mañana se pueden comprar un terreno y pueden también edificar su casita, y ya no tienen que vivir más conmigo. Para cuando ya tengan su marido y mujer, cuando ya estén en lo suyo'. Ayer estaba hablando con Ezequiel 'papi vas a salir de las cuentas ahora'[10], porque está de vacaciones ahora. 'Ya guardate' le digo, 'aunque sea 200 o 300 pesos ya podés guardar. O fijate un terreno, bueno acá me gusta, y empezá a pagar la cuota, así el día de mañana ya te hacés tu casita".

Las palabras de Otilia siempre están impregnadas por su pasado chaqueño a la vez que se complementan con el bienestar de su situación actual: *"en el Chaco íbamos a cosechar, y la cosecha sólo servía para poder sobrevivir hasta la próxima cosecha. Acá pudimos tener una cama, mesas, sillas, una cocina, heladera, todo eso llegamos a tener"*. El relato de su progreso económico y social va acompañado de la posibilidad de que sus hijos *"puedan disfrutar"*: *"ahora, acá, con la plata hay que invertir, ahora, como les digo, esto es todo para ustedes"*.

Es interesante observar cómo las palabras de Otilia albergan distintos significados relacionados al dinero. En el centro de sus palabras siempre se encuentra la preponderancia de la unidad familiar, ya que *"gracias a Dios, todos somos de pensar en invertir, aportamos un granito de arena para la casa"*. A su vez, aquellos *"acuerdos"* o consejos de inversión tienen su contrapartida moral *"porque, por más pobre que seas ellos aspiran, anhelan para tener, y eso es bueno. Eso te ayuda mucho, te da mucho aliento ver que la plata no se la deliran. Se rompen y está bueno saber que el día de mañana van a tener"*.

La situación de Erick nos permite aproximarnos a algunas de las tensiones morales existentes en torno a las disputas intergeneracionales sobre los sentidos asociados al dinero. La concreta posibilidad de ingreso al mercado laboral, les otorga la oportunidad a los jóvenes de acceder a un dinero proveniente del trabajo. En el caso de Erick, ese dinero establece una competencia directa con el dinero proveniente del programa "Jóvenes" que resulta en una desjerarquización de este último. Frente a *"una bocha de guita"* que se puede obtener en una jornada de trabajo, se contrapone la misma

10. Las "cuentas" o "encuestarse", refiere a una categoría nativa que da cuenta de la adquisición de un crédito personal, generalmente destinado a la compra de algún bien mueble o mobiliario para el hogar. Entre dichos créditos se destacan los préstamos de las casas de ventas más reconocidas de las localidades o de los circuitos comerciales, como por ejemplo: Credifácil, Corefín, Efectivo Sí, etc. Las palabras de Otilia también introducen las representaciones morales negativas que se encuentran ligadas al crédito, en contraposición a una práctica virtuosa del ahorro (como posible forma de adquisición del terreno), ambos aspectos abordados por Mariana Luzzi (2013).

suma de dinero pero sobre un conjunto de condiciones mensuales establecidas por el "Jóvenes". La cantidad también hace a la cualidad, ya que el dinero comienza a forjar en los adolescentes una idea de autonomía económica que se plasma en la posibilidad de acceder a ciertos bienes cómo las *"llantas (zapatillas) Adidas"*[11].

En este sentido, mientras que las condiciones establecidas por el programa "Jóvenes" y los valores asociados al estudio se desmoronan frente al dinero proveniente del trabajo, Otilia se preocupa por reivindicar los significados asociados al estudio. Para ello intenta agrupar detrás del estudio cualidades que rejerarquicen ciertos valores morales (la unidad familiar) y presenta dichos valores como condición necesaria para conseguir la prosperidad económica.

Comerciando relaciones-significando prácticas

Actualmente Checho debe tener 18 años. A pesar de que formaba parte del programa "Jóvenes" desde su lanzamiento, en el mes de octubre de 2008, tuvo una trayectoria bastante intermitente en el mismo. Suspensiones por mal comportamiento, descuentos de beca por inasistencia o prohibiciones de ciertas actividades, eran algunas de las sanciones más frecuentes que Checho debía afrontar, hasta que, finalmente fue dado de baja del programa a inicios de marzo del año 2010.

Checho vive con su padre. A los tres años su madre los abandonó a ambos para regresar a su provincia natal, Chaco. Juan tiene aproximadamente 50 años, es analfabeto, nunca asistió a un establecimiento educativo y tiene una verdulería en el barrio. El negocio está instalado en el comedor de la casa. La ventana del mismo se comunica con una de las pocas calles asfaltadas del barrio –Pergamino- y, por ende, de las más transitadas. Desde la esquina opuesta, y sobre un poste de luz, se puede ver un cartel de cartón con la leyenda: *"La verduleria de Juan y Checho"*.

Comencé a tener un contacto más frecuente con Checho y Juan a raíz de las incesantes faltas que el adolescente acumulaba en el programa y que justificaba siempre con las mismas palabras: *"tengo que trabajar"*. Al margen de esta acumulación de faltas, Checho había sido apercibido en distintas oportunidades por faltarle el respeto a distintos compañeros y talleristas en el marco del programa y, finalmente, se había decidido suspenderlo por tiempo indeterminado.

Un martes por la tarde, hacia mediados del mes agosto de 2009, decidí visitar sin previo aviso a su padre. Al golpear la puerta, Juan se hizo presente casi instantáneamente. La verdulería se encontraba cerrada y me invitó a pasar aclarando que *"es la hora de la siesta, así que aprovecho para ver un poco de tele"*.

Comenzamos a conversar y abordamos, en primer lugar, el hecho de la suspensión que para Juan había pasado casi inadvertida. El se mostraba de acuerdo con los motivos y decía, entre otras cosas, lo siguiente: *"no sé porque este pibe no aprovecha, no hay caso, mira que yo le digo"*. Le recordé que la suspensión no incluía la inasistencia a la escuela, ya que uno de los principales objetivos del programa era la terminalidad educativa. Esta aclaración desembocó en las reiteradas ausencias de Checho al programa. Con cierta seriedad, Juan señaló: *"Checho a veces tiene que ayudar acá"*, y a continuación mencionó dos situaciones puntuales en las cuales Checho se tenía que quedar a cargo de la verdulería.

11. Para una revisión de las prácticas de consumo y formas de sociabilidad en jóvenes pertenecientes a los sectores populares, véase: Figuiero, P. (2013) *Las lógicas sociales del consumo. El gasto improductivo en un asentamiento bonaerense.* Buenos Aires: UNSAM Edita.

La primera de ellas se presentaba cuando Juan tenía que ir a comprar verdura al Mercado Abastecedor del Partido de Avellaneda: *"como yo no tengo camioneta, a mí por 50 (pesos) me lleva tres veces por semana el de la camioneta roja que vive sobre (la calle) La Rioja. Me cobra eso porque es amigo mío hace años"*. En esos días, Checho atendía la verdulería por la mañana hasta que su papá volvía del mercado. En otras oportunidades, Juan se iba a *"zanjear a (Florencio) Varela: "a veces, un vecino de acá que trabaja con un político de Varela nos lleva a zanjear al costado de la autopista. Checho vino conmigo un par de veces, pero es un laburo muy pesado para un pibe de 15 años. Para nosotros también, pero te pagan 60 (pesos) el día, y cuando enganchas tres días… es buena guita y en mano*".

Seguramente, las cifras que mencionaba Juan resultaran significativas en el presupuesto del hogar. Sin embargo, para sellar nuestra conversación, se ocupó de señalar *"es bueno que Checho se gane la plata trabajando, que aprenda del esfuerzo. Después, él, cuando cobra lo del 'Jóvenes', se compra sus cosas, su ropa. Cuando vamos a cobrar a la municipalidad, lo acompaño al mercado y él se compra lo que quiere"*.

Ese martes de agosto fue quizás uno de los pocos encuentros que pude mantener con Juan. Desde el programa "Jóvenes" se intento contactarlo innumerable cantidad de veces para conversar sobre la situación educativa de Checho o sobre su participación en el programa y todos los intentos fracasaron estrepitosamente. Juan justificaba sus ausencias a través de Checho *"por problemas de horarios de trabajo"* o *"tramites"*, evadiendo así cualquier tipo de encuentro con los profesionales.

No obstante lo anterior volví a tener un encuentro con Checho durante mi regreso al trabajo de campo, en el mes de enero de 2011. *"Narigón, narigón"*, me gritó desde la puerta de su casa y verdulería aludiendo a mi nariz prominente: *"estoy laburando en el negocio, tomate unos mates conmigo"*, agregó para confirmar la invitación.

Exaltado como siempre, Checho me contó de manera un tanto desordenada y entre gritos cómo estaban sus cosas: *"trabajando, narigón, dejá a la gilada del 'Jóvenes' (descalificando a otros adolescentes pertenecientes al programa y que se encontraban a metros nuestros), yo estoy haciendo una bocha de plata"*, afirmaba, mientras me contaba de sus trabajos. *"Un poco acá le ayudo a mi viejo pero la posta la estoy haciendo con uno que salgo a pegar carteles"*. Checho estaba trabajando en una imprenta próxima al barrio: *"acá, en la imprenta de (la calle) Agüero, laburo con el padre del Damián. La onda es que salimos a eso de las 4 de la mañana y pegamos los carteles de la publicidad dónde tocan las bandas, toda esa gilada. A veces me voy a laburar re loco, de gira, y me acuesto a las diez, cuando termino"*. Bastó que preguntara sobre su papá, para que Checho me interrumpiera violentamente diciendo: *"dejá ese… no me hablés: es una rata. Se va a laburar afuera y me clava acá todo el día… no me paga un mango. Se fue a hacer una changa a (Francisco) Solano"*.

Es interesante detenerse en la situación de Checho. Aquí nos encontramos con un conjunto de dineros y valores contrapuestos a la situación de Erick, significativamente diferentes, que refleja lo que para cada universo familiar significan el trabajo y el estudio.

En el caso de Checho, se produce una inscripción diferenciada de los esquemas planteados por el programa "Jóvenes". Desde el punto de su padre, Juan, el dinero proveniente del "Jóvenes" aparece desjerarquizado en relación a aquél que se obtiene como producto del *"esfuerzo"* y el *"trabajo"*. Analfabeto, y desprovisto de la experiencia de recibir algún tipo de instrucción en una institución educativa, Juan tiende a desjerarquizar la importancia atribuida desde la intervención del programa "Jóvenes"

a la educación formal. Desde su experiencia y perspectiva, el *"esfuerzo"* que conlleva el *"trabajo"* se convierte en el marco de valorización moral y económica. Por lo tanto, mientras que Checho perteneciera al programa, debía ganarse ese dinero *"ayudando"* en el negocio, aquello que para Juan es un verdadero trabajo.

Lejos de los valores que intentan transmitir los programas sociales respecto de la terminalidad o complementariedad educativa, nos encontramos con otros valores en pugna en el hogar los que se circunscriben al universo del trabajo. Checho se siente impulsado a entrar al mundo del trabajo para obtener un dinero que, por su cualidad y cantidad, pueda competir de forma directa con el de su padre y le permita realizar sus propias evaluaciones morales y económicas.

Las evaluaciones morales y económicas que de ahora en más formarán parte del repertorio de Checho nos remiten de forma directa a las disputas intergeneracionales sobre el uso del dinero. Dejando de lado ese dinero de *"la gilada del Jóvenes"*, Checho se desprende de los condicionamientos esgrimidos antes por Juan e ingresa a un espacio en el cual le es posible reapropiarse de las clasificaciones ligadas al mundo del trabajo. *"Laburando en la imprenta"*, Checho puede descalificar lo que antes era una *"ayuda"* en el negocio que no merecía ser reconocida como actividad laboral: *"no me paga un mango"*.

Esta situación nos permite observar como quedan soslayadas las condiciones educativas establecidas por los programas y visibilizar como el dinero aparece construyendo una idea de autonomía. Autonomía que le otorga a Checho la posibilidad de sostener una coexistencia en el ámbito del hogar de dineros provenientes del trabajo y que lo sitúa en una relación de competencia pareja y directa con Juan.

Conversiones condicionadas y políticas sociales

Cuando me desempeñaba como trabajador social en el programa "Jóvenes" visitaba a diario los hogares de Checho y Erick, así como los de otros adolescentes que participaban del mismo. Los motivos de esas visitas no diferían demasiado: entrevistas de admisión, informes socio-ambientales o problemas en las escuelas a las que asistían (inasistencia, deserción, repitencia, etc.). Cuando comencé a indagar sobre los programas de TMC, descubrí que estas actividades estaban conectadas con la necesidad de producir y reproducir las condiciones impuestas por el programa. Se trataba del mismo esquema programático impulsado por los organismos internacionales: la noción de capital humano y la consecuente inversión en la cualificación de los menores pertenecientes al hogar para quebrar la pobreza intergeneracional (Banco Mundial, 2008 y 2009).

Al desvincularme del programa "Jóvenes" pude establecer otras relaciones con los actores e incorporar otros registros y significados sobre el dinero. La etnografía me permitía realizar un doble descubrimiento: al des-cubrir los sentidos sociales del dinero en Villa Asunción, estaba des-cubriendo lo no advertido en mi formación profesional. Mientras más esos sentidos sociales se pluralizaban y negociaban, más se evidenciaba el desfasaje entre mis esquemas de trabajador social y esa realidad.

Las escenas etnográficas de Erick y Checho nos permiten demostrar como la etnografía puede ser una modalidad de conocimiento que modifica los esquemas de percepción de un campo disciplinar. Mientras visité sus hogares como técnico del programa no dejé de preocuparme por ir detrás de problemas sociales o familiares. Movilizando una perspectiva etnográfica sobre los usos sociales del dinero y la políticas sociales, pude advertir que se trataba de negociaciones intergeneracionales por los significados y

usos del dinero transferido por el "Jóvenes" u otros programas de TMC. La etnografía se transformo en una herramienta desde la cual forjar un nuevo punto de vista, lejos de las condiciones prescriptivas del campo profesional o los saberes expertos.

La incomodidad e incertidumbre que expresé en la introducción, nos da la pauta de lo que una etnografía sobre el dinero y las políticas sociales puede aportar a una conversión disciplinar. Incesantemente preocupados por las definiciones técnicas y las condiciones sobre las TMC, el trabajo social perdió de vista la posibilidad de incorporar en sus esquemas de interpretación los saberes ordinarios que los hogares tienen sobre el dinero. Lejos de querer invisibilizar los múltiples significados y usos sobre el dinero, el trabajo social debería explorarlos con mayor detenimiento, observando que allí se ponen de manifiesto las racionalidades prácticas a través de las cuales los actores interpretan el mundo social. Los sentidos asociados al dinero transferido a los hogares no pueden dejar de ser interpretados en los contextos en los cuales las personas actúan, hablan y producen su mundo y la racionalidad de lo que hacen (Guber, 2001).

Las negociaciones intergeneracionales que observamos en las escenas etnográficas analizadas, demuestran también, como la etnografía puede aportar herramientas para interpretar la implementación y las consecuencias de las políticas sociales. Las apreciaciones de padres y adolescentes ejemplifican que las definiciones expertas y unívocas sobre el dinero resultan insostenibles. Los significados y usos sociales que el dinero adquiere en los distintos hogares forman parte de un entramado mucho más amplio que las denominaciones expertas, y sólo son plausibles de comprenderse a la luz de las relaciones y prácticas particulares. La vida social que expone el dinero también se ofrece como un punto a ser explorado por los expertos y agentes del campo de las políticas sociales. Profundizar las reflexiones etnográficas sobre las políticas sociales, puede aportar elementos para estrechar las interpretaciones sobre el dinero que provienen de actores tan distantes como aquellos que participan en su diseño e implementación y los hogares receptores.

Mientras comenzaba a escribir, se anunciaba en Argentina el lanzamiento de un nuevo programa de TMC dirigido a jóvenes de entre 18 y 24 años que no estudien ni trabajen, y deseen finalizar sus estudios o formarse en un oficio[12]. De esta forma, Argentina se suma a otra serie de iniciativas dirigidas a los jóvenes similares a las ya implementadas en países como Brasil y México. La referencia no es casual, se trata de los tres países considerados como de mayor alcance y cobertura en materia de TMC, y en los que aún son incipientes las reflexiones sobre el significado del dinero transferido desde el Estado. Desarrollar una agenda de investigación que ponga el foco en una perspectiva comparativa sobre culturas monetarias y políticas sociales, impulsaría estudios regionales que permitirían descifrar las particularidades que adquiere el dinero transferido en políticas similares, pero bajo diferentes escenarios económicos, políticos, sociales y culturales.

12. Bajo la denominación de PROGRESAR (Programa de Respaldo a Estudiantes de Argentina), el objetivo es incluir a 1,5 millones de jóvenes, y contará con condicionalidades similares a las que acompañan las transferencias de la AUH (certificados de alumno regular y controles sanitarios). Para más información sobre el PROGRESAR, consultar: http://www.progresar.anses.gob.ar/

Bibliografía

1. Agis, Emanuel. Cañete, Carlos y Panigo, Demian. (2010). El impacto de la Asignación Universal por Hijo en la Argentina. Ceil- Piette/ CONICET. Documentos Publicados. Disponible en: www.ceil-piette.gov.ar/docpub/documentos/AUH_en_Argentina.pdf (Consultado en marzo de 2013)
2. Aglietta, Michael. y Orleán, André. (1998) *La monnaie souveraine.* París: Editions Odile Jacobs.
3. Banco Mundial (2009) Transferencias Monetarias Condicionadas: Reduciendo la pobreza actual y futura. EEUU, Washington, DC. Banco Mundial.
4. Banco Mundial (2008) Los programas sociales en Argentina hacia el Bicentenario. Visiones y perspectivas. Disponible en: www.bancomundial.org.ar (Consultado en marzo de 2013). Buenos Aires. Banco Mundial.
5. Cogliandro, Gisell. (2010) *Análisis del gasto público social en el presupuesto nacional 2010.* En Documentos de Trabajo n º 1, Fundación Siena. [Disponible en línea: http://www.iefpa.org.ar/info/2010/analisis.pdf]
6. Cohen, Ernesto y Franco, Rolando. (2006). *Transferencias con corresponsabilidad. Una mirada latinoamericana.* México D.F.: FLACSO México.
7. Comisión Económica Para América Latina y El Caribe (CEPAL). 2013: Consultada en marzo de 2013 en http://dds.cepal.org/bdptc/
8. Dallorso, Nicolas. (2010) *Manzaneras y comadres. Continuidades y transformaciones en las intervenciones gubernamentales: de la protección materno-infantil a las transferencias monetarias condicionadas (Conurbano Bonaerense 2005-2009).* Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
9. Eger, Jabs, Talita (2013) Dinheiro e moralidad no Bolsa Família: uma perspectiva etnográfica. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduacao en Antropologia Social. UFRGS.
10. Figueiro, Pablo. (2013) Las lógicas sociales del consumo. *El* gasto improductivo *en un asentamiento bonaerense.* Buenos Aires. UNSAM.
11. Grassi, Estela. (2003). *Políticas y problemas sociales en la sociedad neoliberal. La otra década infame.* Buenos Aires. Espacio Editorial.
12. Guber, Rosana. (1991) *El salvaje metropolitano.* Legasa: Buenos Aires.
13. Holzmann, Robert y Jorgensen, Steen. (2000) Manejo social del riesgo: Un nuevo marco conceptual para la protección social y más allá. Documento de trabajo número 6 sobre Protección Social. EEUU, Washington, DC. Banco Mundial.
14. Hornes, Martín. (2013) Los programas de transferencias monetarias condicionadas. Una aproximación desde la socio antropología económica. Revista Debate Público Reflexión de Trabajo Social, abril, año 3, número 5, pp. 103- 112. Disponible en línea: http://trabajosocial.sociales.uba.ar/web_revista_5/PDF/12_Hornes.pdf (Consultado en octubre de 2013).
15. Lavinas, Lena. (2013) 21 ST Century Welfare. En: New Left Review. Nov- Dec. Pp. 5-40.
16. Lapavitzas, Costas. (2009) *El capitalismo financiarizado. Expansión y crisis.* Barcelona: Maia Ediciones.
17. Luzzi, Mariana. (2013) Del contrato privado a la disputa pública: conflictos, representaciones y resignificaciones sobre el crédito y la deuda en el conflicto por los créditos hipotecarios (Argentina, 2002-2007). Ponencia presentada en la X Reunión de Antropología Social del Mercosur (RAM) 2013. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba- Argentina 10 al 13 de julio de 2013.

18. Luzzi, Mariana. y Neiburg, Federico. (2009) Prólogo Prácticas económicas, derecho y afectividad en la obra de Viviana Zelizer. En Zelizer, V. (2009). *La negociación de la intimidad.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
19. Ministerio de Desarrollo Social de la Nación Argentina: www.desarrollosocial.gob.ar (Consultado en marzo de 2013)
20. Ministerio de Economía de la Nación (2009). "Nota técnica n º 23: Asignación Universal por Hijo en Argentina". Cuadernos de Empleo e Ingresos. [en línea. Disponible en:http://www.mecon.gov.ar/peconomica/informe/notas_tecnicas/23%20NOTA%20TECNICA%20Empleo%20e%20Ingresos%20inf%2070.pdf] (Consultado en marzo de 2013)
21. Neiburg, Federico. (2008). Inflación, monedas enfermas y números públicos. Revista Crítica en Desarrollo n° 2, pp. 93- 130.
22. Orléan, André. (2002) "La monnaie, opérateur de totalisation". En Journal des Anthropologues, 90-91:331-352.
23. Roig, Alexander. (2007) Discurso y moneda en la creación de la convertibilidad. *Papeles de Trabajo,* revista virtual del IDAES/UNSAM, año 1, nro. 1, [Disponible en línea: http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/Documentos/ROIG.pdf]
24. Sampini, Marco y Tornarolli, Leopoldo. (2012) The growth of conditionals cash transfers in Latin America end the Caribbean: Did they go too far? IDB Policy Brief.
25. Théret, Bruno. (2007). *La monnaie dévoilee par ses crises. Volume II. Crises monetaires en Russie et en Allemagne au XX siécle.* Paris: Editions de L ´ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
26. Villatoro, Fernando (2005) Programas de transferencias monetarias condicionadas: experiencias en América Latina. Revista de la CEPAL, N ° 86. Santiago de Chile.
27. Weber, Florence. (2002) Práticas económicas e formas ordinárias de calculo. En *Mana. Estudos de Antropologia Social* 8 (2), pp. 151-182.
28. Wilkis, Ariel. (2013) La sospechas del dinero. Moral y economía en la vida popular. Buenos Aires. Editorial Paidós.
29. Zelizer, Viviana (2011). El significado social del dinero. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
30. Zelizer, Viviana (2009). La negociación de la intimidad. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.



Descubriendo la presencia de la Masonería en Manaos, Brasil

Rossana Passeggi
Licenciada en Ciencias Antropológicas. Maestranda en Ciencias Humanas, opción Antropología de la Región de la Cuenca del Plata, FHCE, Universidad de la República.
ro_passe@hotmail.com

RESUMEN

El presente texto da cuenta de un avance de la investigación que realicé entre agosto y diciembre de 2013, en el marco del proyecto “Ciudades en Perspectiva, un estudio socio-espacial sobre las ciudades de Manaos y Montevideo”, financiado por CAPES-UDELAR, siendo la presencia de la Masonería en esa región, el tema que me indicó la coordinación de dicho proyecto.

Presentaré dificultades y los facilitadores para su abordaje y estudio. Finalmente se tratarán los aspectos disciplinares en juego en la elaboración de los resultados de esta investigación.

Palabras clave: sociedad- creencias – visibilidad

ABSTRACT

This text is part of the research I carried out between August and December, 2013 (as part of) the project: Cities in perspective, a socio-spatial study on the cities of Manaos and Montevideo. This research has been supported by CAPES - UDELAR (University of the Republic, Uruguay). Freemasonry was the object of study the coordinators assigned me to work on.

I will present the difficulties and facilitators for its undertaking and study; finally, the disciplinary aspects that take part in the development of the results of this research.

Keywords: society - beliefs - visibility

Breve panorama histórico de la Masonería en Manaos

Las particularidades de la zona Amazónica tanto en su paisaje, clima, y constitución histórica, dan lugar a muchos núcleos de creencias que conviven conjuntamente. Conformando un espacio geográfico y social interesante, que plantea enormes posibilidades de estudio dada su inmensa diversidad.

“La palabra masón proviene de la palabra inglesa *mason*, la cual es a su vez una derivación del francés antiguo, en el cual aparece en dos formas: *machun* y *masson*; de

esta última palabra proviene la forma francesa moderna, *maçon*, que significa indistintamente, colocador de ladrillos o albañil. De algunos términos del latín vulgar, como *macio* o *mattio*, es posible que se originara el término francés. Con posterioridad se identificó con el contenido de constructor, con lo cual se generalizó durante la Edad Media europea. Este resulta ser su sentido contemporáneo, pero no se refiere al arte de construcción de edificios, sino al sentido de construcción espiritual y ética del hombre". (Torres, 2005:328).

A través de la realización de una cartografía sobre la Masonería de Manaos se pudo visualizar la importancia de las logias masónicas en el contexto geográfico de la ciudad. Las ubicaciones de las logias se obtienen mediante un seguimiento de sus actividades, informaciones que algunos masones brindaban y páginas en Internet a través de sus potencias (agrupaciones de logias).

El relevamiento histórico sobre la Masonería en Manaos, presentó como facilitador que los libros sobre Masonería escritos por masones, pueden encontrarse en cualquiera de las bibliotecas públicas y universitarias. Si bien esto es cierto y los libros estaban al alcance de cualquier persona, interpretar los hechos que ellos vinculan a la fundación de sus logias y sus personajes, es bastante difícil. La interpretación de estos datos, no siendo parte de la Masonería, se reduce a la lectura de algunas de sus proclamas. Y en la mayoría de los casos, al papel que ellos le asignan a sus personajes como parte importante de la historia del Amazonas.

Las dificultades para acceder a entrevistas denotan la diferencia entre una presencia marcada dentro de la ciudad, que define cierta territorialidad y la prevalencia del secreto en cuanto a las prácticas de la Masonería y el acceso a información. Si bien poder llegar a los actores involucrados en este tipo de sociedades fue difícil, las informaciones con respecto a sus potencias y logias fueron brindadas sin ningún inconveniente.

En el caso de Manaos, el surgimiento de las primeras logias se vincula a los años de mayor crecimiento económico de la región. La participación de las logias masónicas en los movimientos políticos de Brasil fue según los masones, importante, los procesos revolucionarios se produjeron al mismo tiempo en Portugal y Brasil.

Los masones involucrados en la Independencia (siglo XIX) eran jueces, doctores, funcionarios públicos, capitalistas y hacendados. (D' Albuquerque, 1959)

A través del mutuo reconocimiento entre las distintas logias, se establecen vínculos a nivel internacional y regional, así como dentro de la misma jurisdicción. Las logias regulares son aquellas que responden a la tradición, al respeto de los dogmas y de los Ritos comunes a la mayoría de las logias.

Las instituciones se mantienen a través de los procedimientos rituales, como señala Rappaport (2001): los elementos conceptuales y experimentales más importantes de la religión, lo sagrado, lo numinoso, lo oculto y lo divino, así como su integración en lo santo son creaciones del ritual. El Rito se perpetúa a través de los rituales, existe una sacralización de los mismos así como de los espacios masónicos (Templos) y los masones (Hermanos).

Según los entrevistados de las logias de Manaos, las mujeres pueden acceder a Instituciones Paramasónicas formadas por las esposas de los masones, pero de ninguna manera integran las logias, que son las formas de agrupación menores que posee la Masonería. Estas están reservadas sólo para hombres, existen logias femeninas y mixtas pero no pertenecen a este tipo de potencias que siguen los Land Marks, o dogmas, entonces se trata de potencias irregulares.

La concepción de la Masonería como sociedad secreta no es compartida por los masones, las formas de designación están claramente pautadas, la mayoría argumenta que uno puede ver en Manaos Templos masones, no hay ocultamiento, no es un secreto. A través de internet se obtiene información de sus logias, como eventos concretos que aparecen en medios de comunicación.

El secreto es necesario para mantener la Orden, si se quiebra el secreto que fundamenta la Masonería, no hay sentido para seguir siendo participante, la expulsión es inminente. ‘‘A veces el secreto puede ser el medio de establecer contacto con la alteridad en el marco de un grupo restringido; al mismo tiempo, condiciona la actitud de este último respecto de cualquier tipo de exterior’’. (Mafessoli, 1997:121)

Todas las narrativas conducen a un discurso que se basa en estos principios de “verdades incompletas” como podríamos llamarlas, generadas a partir de un consenso por el cual responden de la misma manera ante la demanda externa.

En más de una oportunidad se aclaraba la desvinculación con una religión específica, la libertad de cultos y una especie de camaradería que dejaba fuera discusiones de temas candentes como la religión y la política. Para los entrevistados era necesario desmitificar cuestiones como la adoración al Diablo y cierta identidad religiosa que se les atribuye. El Dios que nombraban no tiene una identidad específicamente religiosa, aunque aclaraban la existencia de un Libro de ley que es su guía, la Biblia para los Masones.

Aproximarse a la Masonería… ¿Hasta dónde?

El fundamental aporte de esta experiencia de estudio y trabajo se centra en algunas reflexiones que el trabajo de campo permitió realizar.

Las características propias de este grupo colocaron un límite que los investigados impusieron a la realización de esta investigación. Así lo aceptamos porque cualquier objeto de estudio puede colocarnos ante ciertos límites.

Miembros de la Masonería expresaban que la misma no está abierta a la Universidad, si bien es cierto que muchos de los masones son universitarios

Las antecedentes a los que tuve acceso antes de realizar este estudio, fueron de corte histórico, ya que existe en Manaos escritos y libros sólo pertenecientes a masones, lo que demuestra ausencia de investigaciones externas. Para el caso de la Masonería parece necesario iniciarse, ya que, de no hacerlo es difícil, según los entrevistados, conocer cómo funciona la Institución. Esta cuestión me fue explicitada en más de una oportunidad. Uno de mis informantes, José, recurrió a la metáfora tan predilecta de los masones, al decir, que uno (no iniciado) es como ‘‘una piedra en bruto que hay que tallar’’. En ese oficio de perfeccionamiento, uno se convierte en un ser más cultivado, a través de la constancia y de la paciencia así como la dedicación. Sin duda, bajo este tipo de expresiones subyace la concepción que muchas veces manifiestan los masones en cuanto a la superioridad de los seres humanos se refiere, tanto en niveles espirituales como intelectuales.

De acuerdo a estos principios, la literatura sobre Masonería debe ser escrita por masones, de no ser así, no tiene validez; para hablar de Masonería hay que estar allí, estar dentro de la institución para que la escritura o las descripciones sean confiables.

En base a las entrevistas realizadas en Manaos (2013), se destaca que para poder tener un conocimiento legítimo sobre la Masonería una de las claves fundamentales es poder vivenciar y ser parte de una logia, lo cual es imposible sin una previa iniciación.

Por ejemplo Pablo, un entrevistado, me señalaba: "si tú hubieses enviado oficialmente una nota -se tienen que cumplir todas las tareas burocráticas-, te habría recibido como Secretario de la Guardia que soy; es nota habría pasado por el Jefe de Gabinete y toda la burocracia que se pide. Pero, como no fue de esa forma, estamos aquí, como si estuviéramos en un restaurante, en un paseo de barco, o en cualquier otro lugar donde se pueda hablar.

Un argumento repetido cuando se realizan estudios con grupos religiosos y de creencias es este aspecto de la iniciación, la validez científica de lo que el investigador realiza para el grupo en estudio puede ser cuestionado o carecer de relevancia. Los formalismos a los que se refiere el entrevistado Pablo, son los que posibilitan la entrada, pero para acceder hay que ser masón. El investigador no realiza un estudio válido dado que el mismo no se ha sumergido lo suficiente como para poder conocer todos los aspectos del grupo, según los investigados.

Hay muchas maneras de hacer Antropología, de investigar y no considero que el hecho de no iniciarse sea un impedimento para aproximarse a un objeto de estudio. Un antropólogo no puede intentar convertirse en su objeto de estudio cada vez que realiza una investigación, no creo en última instancia que sea posible ni muy ético considerar esta posibilidad.

Por otra parte no sostengo que uno no deba iniciarse, sino que queda a criterio de cada investigador; en esta oportunidad la investigación duraba un corto lapso de tiempo con lo cual no era posible entrar a una Orden. Para este caso considero que mediante la información obtenida se consiguió relevar datos interesantes sin necesidad de una iniciación; hay que considerar también que los masones tampoco me invitaron a sesiones abiertas.

Cabe reflexionar sobre cuáles son los límites para nuestras investigaciones, cómo se puede estudiar un grupo determinado, según el contexto y las circunstancias en las cuales se efectúe el estudio, donde estará nuestro horizonte. La disciplina contiene sus propias limitaciones, las limitantes del tiempo y el espacio no son sólo coordenadas a tener en cuenta, sino que son los límites que nos trazamos para investigar; a través de ellas los resultados de nuestros trabajos tendrán un efecto determinado.

Es importante pensar la disciplina desde las contribuciones que realiza, así como las condiciones que encuentra para realizar sus investigaciones, donde muchas veces es necesario el aporte de otras disciplinas y sus diferentes visiones sobre un objeto de estudio.

Más allá de las categorías o términos para designar los estudios como aproximaciones y/o etnografías, lo cierto es que nuestros trabajos se construyen a través de nuestra metodología. La misma requiere procesos experimentales que integren nuevos elementos y perspectivas, así como nuevos desafíos que planteen algunas temáticas para su estudio.

Bibliografía

D' Albuquerque, A, Tenório, 1959. *A maçonaria e a grandeza do Brasil.* Brasil: Editora espiritualista, Volumen 1.

Maffesoli Michel, 1997. *A transfiguração Do político: a tribalização do mundo.* Porto Alegre: Ed Sulina. Rappaport, Roy, A, 2001. *Ritual y religión en la formación de la Humanidad,* Cambridge University Press, Madrid.

Torres Cuevas, E., 2005. *Historia de la masonería cubana. Seis Ensayos.* Segunda edición. La Habana: Ediciones Imagen Contemporánea.



Mandrione Metropolitano

Desde las *borgate* de Pasolini hasta la Roma moderna: construcción colectiva de la ciudad

Adriana Goni Mazzitelli

Licenciada en Antropología (FHCE). Investigadora en el Departamento de Estudios Urbanos de la Università degli Studi Roma Tre, Roma. adrianaemilia.goni@uniroma3.it

Giuseppe Scandurra

Investigador en Antropología. Departamento de Estudios Humanísticos, Universidad de Ferrara. giuseppescandurra@unife.it.

RESUMEN

En el siglo XXI la antropología urbana está experimentando varias modalidades con las cuales aplicar sus conocimientos en cruces interdisiciplinarios que contribuyan a conservar las memorias históricas de la ciudad y a reapropriarse de la posibilidad de transformarla (Althabe, 2000). Este texto cuenta el proceso interior del barrio Mandrione en Roma, cuna de grandes pensadores y artistas como Pier Paolo Pasolini, donde un grupo de habitantes convoca a la universidad para proyectar y construir nuevas acciones que tutelen este gran patrimonio arqueológico e identitario. El objetivo de los habitantes es recrear lugares de convivencia, los antropólogos los ayudan partiendo de la historia oral que evidencia cómo "antes" –a pesar de la guerra, la pobreza, los rancheríos de inmigrantes y gitanos, la prostitución– existía una dimensión humana de la ciudad. A partir de esta investigación etnográfica los estudiantes y profesores de arquitectura diseñan estructuras livianas que puedan ayudar a los habitantes a dar vida a estos espacios con jardines y huertas urbanas gestionadas en autonomía. Los habitantes construyen ciclovías, jardines, superando la indiferencia de los gobiernos municipales y entrando en una nueva fase histórica de la ciudad a nivel mundial, el retorno a la cogestión colectiva de la ciudad, como cogestión de los bienes comunes urbanos (Ostrom, 2005).

Palabras clave: historia oral, antropología urbana, estudios urbanos, etnografía, urbanística.

Keywords: oral history, urban anthropology, urban studies, etnography, planning.

Premisa

Las *borgate* que Pasolini inmortalizó en Roma a través de sus películas y sus tomas fotográficas hablan de uno de los momentos de transición social y política más importantes de Italia, cuando las migraciones masivas del Sur y del campo hacia las grandes ciudades indrustriales como Turín, Milán, Bolonia y Roma cambiaron completamente la fisonomía del país. El aire que se respiraba en estas *borgate* hechas de galpones informales con pobreza extrema, guerras a sus espaldas, gitanos, prostitutas, sacerdotes de la calle, entre acueductos romanos y vías de tren son referencias ineludibles cuando al día de hoy sus habitantes quieren explicar por qué es tan importante recalificar esta área manteniendo su memoria. Durante el año 2009 los ciudadanos pidieron a la Universidad de Roma Tre apoyo para la construcción de propuestas de mejora de esta área que fue abandonada y degradada, no obstante el altísimo valor arqueológico e histórico. Gracias a los cruces entre antropología, arte, arquitectura y urbanística, se logró volver a concentrar en los proyectos la profundidad y espesor cultural que dio a las comisiones locales la fuerza de transformar la zona, a pesar de que los gobiernos no la consideraran prioritaria, y así salvar un fragmento emblemático de la memoria de resistencia del último siglo en Roma.

1. Mandrione: al comienzo eran solo rebaños que pastaban entre los acueductos romanos

Poco antes de 1870 el área actualmente denominada barrio Tuscolano, que abarca el territorio del Mandrione, era completamente agrícola, solamente algún caserío y alguna casona interrumpidos por los dos signos antrópicos más importantes: el acueducto y las vías del tren. El arqueólogo Luigi Ciotti nos describe este acueducto que fue recuperado varias veces hasta el estado de su construcción original por la mano de los romanos:



"Reconstruido en la segunda mitad del siglo XVI por voluntad de Sixto V, el acueducto se configuró inmediatamente como fuerte signo territorial de la nueva política de renacimiento urbano perseguida por el pontífice también a través de la reactivación de parte de la red hidráulica antigua, constituida por las sendas de aguas Claudia y Marcia dislocadas entre las vías Labicana – actualmente Casilina – y Tuscolana, que permitió el inicio de polos de asentamiento intramuros en zonas hasta entonces casi deshabitadas, como parte del Esquilino, el Laterano y el área periférica de Campo de Marte. En tal sentido, el tránsito del nuevo acueducto, eficaz síntesis de construcciones originales y arqueológicas, se volvió término fundamental para la subdivisión agraria del suburbio romano, originando una red de apreciaciones regulares cuyo ritmo está marcado por los grandes caminos y por el articulado diseño de la vialidad local, aún perceptible en las obras pictóricas del siglo XIX dedicadas a la campaña romana" (Ciotti en Goni Mazzitelli, 2011).

Por otro lado, las vías férreas: "El hecho de que Roma se volviera capital de la Italia reunificada por los Saboya implicó decisivas transformaciones del suburbio,



completamente conmocionado por las pesadas obras de realización de las infraestructuras ferrovarias entonces consideradas símbolo imprescindible de una ciudad capaz de resistir a una comparación con los grandes centros europeos; infraestructuras que violaron la trama local de asentamientos y alteraron en forma irreversible el perfil paisajístico de la campaña romana, atravesada por las elevaciones de balasto que soportan las vías y que están dotadas de escasos y angostos pasajes de conexión como ejemplarmente atestiguan la Vía Casilina Vieja y Mandrione" (Ciotti en Goni Mazzitelli, 2011).

Después de la toma de Puerta Pía y la proclamación de Roma como nueva capital del Reino de Italia, comenzó un largo proceso de expansión que cambió la cara de la ciudad pero sobre todo de la campaña que la rodea, la cual, en pocas décadas, fue sometida a un intensivo proceso de urbanización. Tienen origen, así, las primeras circunscripciones urbanas externas a los muros aurelianos. Se trata de áreas urbanas que, para ser distintiguidas de las antiguas subdivisiones intramurarias, los *rioni*, toman el nombre oficial de *quartieri*[1] (Sirleto, 2002). En la década de 1960 la subdivisión en *rioni* y *quartieri* dará paso, en la toponomástica oficial de la Comuna de Roma, a la subdivisión de la ciudad en veinte circunscripciones. Luego, en mayo de 2001, estas últimas serán transformadas en municipios.

En entrevista con los ciudadanos que residen en el territorio, la gran parte de estos está convencida de residir en el Mandrione (es decir, el lugar donde pastaba el ganado[2]), denominación que resulta totalmente desconocida para las subdivisiones territoriales oficiales de la Comuna. Por este motivo, también, es legítimo afirmar que la historia del Municipio IX es la historia de la forma en que sus ciudadanos han vivido la urbanización del territorio, que no siempre corresponde al relato que podría hacer de él un arquitecto o un urbanista de la administración comunal.

El barrio comenzó a urbanizarse recién en los primeros veinte años del siglo pasado, a través de una caótica reunión de galpones y ranchos alrededor. Además, las previsiones del segundo Plan Regulador de Roma de 1909[3] se limitaban a considerar el área triangular actualmente comprendida entre la Vía Casilina, la circunvalación Casilina y la Vía L'Aquila (ibíd). El plan de 1931, en cambio, previó la urbanización integral del barrio a través de la edificación intensiva, a través de las especulaciones edilicias durante las décadas de 1950 y 1960.

1. Ambos términos, *rione* y *quartiere*, tienen como correspondiente en español *barrio*. En italiano se especializan justamente en el sentido dado en el texto: los *rioni* son las antiguas subdivisiones de las ciudades italianas, mientras los *quartieri* incluyen aquellas zonas que fueron pobladas más tardíamente (N. del T.).

2 En italiano, Mandrione deriva de *mandria*, es decir, conjunto de animales como caballos, vacas, etc. (N. del T.).

3. Desde que pasó a ser la capital del país, Roma tuvo cuatro planes reguladores generales: en 1873, 1909, 1931 y 1962. Bajo la Junta conducida por el ex alcalde Walter Veltroni, la Comuna realizó el quinto plan.

2. Las *Borgate*, la ciudad de las diferencias



El término *borgata* apareció por primera vez en 1924, cuando fue construida a 15 km de Roma, en plena zona de malaria, Acilia (Berlinguer y Della Seta, 1960). Con este nombre se designaban pedazos de ciudad carentes de los requisitos esenciales que dan forma a un barrio. Se trata de agrupamientos rurales cerrados en una dimensión que impide su orgánico desarrollo económico, bajo una especie de poblado que no es ni propiamente ni rural ni urbano. De este modo, además de la inmigración de cientos de miles de campesinos provenientes de las regiones más pobres de la península, en particular meridionales, tomaba forma, como una segunda oleada migratoria, la constituida por residentes del centro histórico, viejos habitantes de la Ciudad Eterna, pobres y marginados, que eran desalojados y escondidos en esta "Roma que no era Roma", como escribió Pier Paolo Pasolini (Pasolini, 1955, 1959; Mazzetti y d'Apice, 1970).



Las *borgate* y los asentamientos cobijados por el Mandrione explican, al menos en parte, la actitud antifascista, sentimiento común compartido por la gran parte de la población del territorio. Los habitantes del Mandrione, pertenecientes a los estratos más bajos de la población, han sentido en la mayor medida los efectos desastrosos de la Segunda Guerra, como los racionamientos alimentarios, la falta de agua y de luz, el cierre de distintos talleres artesanales. Más que una toma de posición política, el aporte en términos de apoyo que distintos ciudadanos ofrecieron a la lucha de la Resistencia fue el producto de una diferenciación social. Además, la legislación fascista, con el objetivo de arraigar a los campesinos en la tierra y en las zonas de campaña, negaba el derecho de residencia a los inmigrantes de estos territorios para ofrecerlo solo a quien pudiera demostrar una relación regular de trabajo (Insolera, 1962).

3. La Roma moderna, desde las *borgate* hasta los grandes edificios

En 1962 se constituyó por primera vez una junta de gobierno comunal de centro-izquierda. En el mismo año fue aprobada la ley Melandri, un instrumento para la reforma de las *borgate* existentes y para predisponer, sobre los terrenos expropiados, planes edilicios económicos y populares que pudieran ser ejecutados por el ente público, o bien cooperativas de vivienda. En 1962 fue adoptado por la Junta también el Nuevo Plan Regulador General que sustituiría al de 1931 (Insolera, 1962).

Sin embargo, en los años 60 se vio el agravamiento de los problemas relativos a las condiciones de vida de estas familias. Seguía siendo masiva la inmigración desde las regiones meridionales y comenzaron las primeras ocupaciones de apartamentos abandonados. El problema de los galpones ya se había vuelto una cuestión nacional, y fue el mismo Gobierno de Aldo Moro en 1967 que se ocupó de esto, desbloqueando

todos los viejos alquileres (ibíd.). Si hubo un 1968 que conmocionó el mundo de la escuela y de la universidad, también en el terreno del problema de la casa hubo grandes conmociones. En Roma, en este período, se convocaban casi diariamente marchas espontáneas y manifestaciones, cortes de calles y ocupaciones. En el año del centenario de la proclamación de Roma como capital de Italia se publicaron varios volúmenes conmemorativos y llenos de retórica, pero las librerías se llenaron también de libros como el ya citado "Roma: de capital a periferia", que denunciaban la inmoralidad que había caracterizado el desarrollo de la ciudad en las décadas anteriores (Ferrarotti, 1970).

En estos años, el mundo de la cultura empieza a interesarse por el universo marginal de los romanos que habitaban casas precarias. Por un lado, muchos jóvenes de la izquierda extraparlamentaria veían en estos hombres y en estas mujeres un nuevo sujeto revolucionario que estaba destinado a sustituir a la clase obrera. Por otro lado, después del nacimiento del Instituto de Sociología en la Universidad de Roma, varios científicos sociales acentuaron, en sus investigaciones, el alma comunitaria y solidaria y la visión política realista de esta "gente de borgata" que había comenzado a defender sus propios derechos fundamentales (Berlinguer y Della Seta, 1960; Ferrarotti, 1970).

En 1974 se involucró también la Iglesia. Ya hacía varios años que sacerdotes de frontera como Roberto Sardelli, Giovanni Franzoni y Gerardo Lutte se habían comprometido a luchar y ayudar a las familias de los habitantes de viviendas precarias. En febrero de 1974 fue la Iglesia quien organizó un encuentro sobre los males de Roma. En una carta dirigida al Vaticano y firmada por 149 sacerdotes, monjes y monjas pertenecientes a las parroquias pidieron oficialmente que fueran abiertas las congregaciones religiosas para los servicios sociales necesarios para el barrio (Sirleto, 2002).

El 20 de abril de 1976 se vio un primer giro en los hechos, pues fue aprobado un decreto por el cual las *borgate* podían ser incluidas en el Plan Regulador General. Miles de familias fueron desalojadas de los galpones y pudieron ir a vivir en *borgate* fuera del Anillo Perimetral de Roma, como Torre Ángela y Torre Gaia (ibíd.). Se trataba de una especie de segundo desarraigo, pero ahora el problema era llevar agua, luz y gas a estos nuevos territorios. En 1978 fue aprobado un nuevo decreto que representó una verdadera subsanación para las 82 *borgate* consolidadas surgidas después de 1962.

En Roma, en esos años, el Partido Comunista Italiano se había vuelto el primer partido, de modo que se abrió una nueva fase política caracterizada por la formación de Juntas de orientación comunista. Desde el 76 hasta el 79 fue alcalde el profesor Giulio Carlo Argan; luego desde el 79 hasta el 81 Luigi Petroselli y sucesivamente, hasta 1985, Ugo Vetere. La palabra clave fue el saneamiento (Insolera, 1993). En 1980, 4.000 viviendas impropias fueron destruidas. En 1981 hubo un verdadero traslado masivo, con miles de familias que cargaron todas sus pertenencias en camiones puestos a disposición por la Comuna para llegar a los nuevos barrios de construcción residencial.

4. Cruces: el valor de la antropología en la construcción de la ciudad



La Universidad de Roma Tre "se tropieza" con este territorio mientras apoya al Municipio IX en los procesos de Presupuesto Participativo del Área, y sigue trabajando con un nutrido grupo de ciudadanos que piden apoyo en proyectos para recalificar esta área. Durante el año 2010, se realiza un taller donde los estudiantes universitarios, junto a los habitantes,

tratan de entender cómo regenerar el área devolviendo centralidad a su historia y al rol de cogestión de los ciudadanos en su futura reactivación.

Los problemas del área eran muchos: acueductos abandonados y sumergidos en basura, enterrados por trabajos de ferrovías, así como de modernas calles; terrenos verdes llenos de amianto y usados como descargas de metales y otros materiales; el tránsito que se vuelve insoportable y la falta de visión estratégica de la administración que no valora un bien material e inmaterial como el barrio del Mandrione y Casilina Vieja.



La presencia de antropólogos dentro del grupo de investigación y elaboración de proyectos contribuyó a recolectar las "narraciones" histórico-arqueológicas del lugar y reforzar el lazo de los habitantes con sus espacios de vida, recurriendo a su memoria, lugares y hechos que tal vez habían olvidado en parte, pero que conforman su identidad colectiva (Cellamare, 2009). Si no hubiese sido por la intervención de la antropología, los estudiantes que participaron en este taller, parte de una investigación universitaria que dio como resultado el libro "Mandrione Metropolitano" (Giagrande y Goni Mazzitelli, 2011), no habrían logrado entrar en sintonía con la "estructura profunda del lugar" (Alexander, 2005), sin la cual habrían terminado proyectando espacios tal vez válidos desde un punto de vista formal pero fuera de valores históricos e identitarios.

Las opciones tomadas con fines de conservación y restauración de un patrimonio material frecuentemente hacen referencia a políticas que no tienen nada que ver con la memoria histórica, con la identidad cultural de los habitantes. Se trata de decisiones al servicio de las políticas de desarrollo económico: en particular, de la parte del desarrollo vinculada con el turismo. Esto explica las mayores inversiones orientadas a la restauración de los monumentos de gran relieve internacional como el Coliseo o los Foros Imperiales, y las dificultades de las comisiones locales que luchan para devolver al barrio el disfrute de algunos lugares de alto valor histórico, ambiental e identitario, pero poco interesantes para los fines del desarrollo de las actividades turísticas que concentran su acción en el centro histórico de la ciudad.



Este abandono explica también los excesos y la degradación que caracterizan a muchos sectores de los acueductos romanos hoy, obras de gran valor que incluso han desempeñado un rol fundamental en la conformación del territorio romano.

5. Visiones futuras del Mandrione, entre arte, antropología y planificación

En esta área residen artistas de valor como Alfredo Pirri, que propone un Museo Viviente de las *borgate*: dada la riqueza cultural, desde el barrio de luces rojas hasta las

películas de Pier Paolo Pasolini; desde las historias que se refieren a la Escuela 725 que el Padre Roberto Sardelli impulsó en este territorio para alfabetizar a los niños de la calle y no solo, pasando por los inmigrantes llegados en los primeros años posteriores a la Segunda Guerra, hasta las discusiones con el estudioso Giovanni Berlinguer sobre el futuro de Roma. La filmografía que se refiere a las *borgate* es famosa en todo el mundo: "Roma, ciudad abierta" de Rossellini, Amidei y Fellini o "Ladrones de bicicletas" de Antonio de Sica, "Arroz amargo" de Giuseppe de Santis, "Obsesión" de Luchino Visconti.



Pero, ¿qué queda de la identidad de esta área después de los grandes cambios que arremetieron con el primer "cinturón" de la ciudad? ¿Quedó algún testimonio viviente después de que la mayor parte de los habitantes fueron trasladados al segundo "cinturón" para crear periferias con complejos de viviendas de casas populares?

La respuesta que trae la etnografía es afirmativa, porque la fisonomía de esta zona entre los acueductos romanos y las vías del tren, salvó milagrosamente de la especulación y gentrificación a un grupo de población que se había asentado en las pocas casas de propiedad de la compañía de trenes.

De las entrevistas realizadas durante el recorrido de elaboración participativa de proyectos en el área surgen algunos elementos importantes de la identidad predominante en el lugar. *In primis*, las vías férreas, que constituyeron la "época fundadora" del área en la Roma moderna. Luego, los acueductos que constituyen el trazado histórico fundamental entre el pasado remoto y el presente. A lo largo del acueducto se elaboró un "mapa mental emotivo" que tiene como principal protagonista al agua, como fuente de vida y de las actividades agrícolas desarrolladas por siglos en el lugar.

A esto se agregan las estructuras y las relaciones del vecindario. El conocimiento cercano de las familias que habitan en la zona y la ampliación a nuevas familias o personas gracias al trabajo de la comisión barrial, conforman una dimensión micro de relaciones sociales que hacen posible el desarrollo de una conciencia de su propio papel en el territorio. Esta conciencia se fortalece con los distintos conflictos y amenazas: el conflicto con la política, la preocupación por la destrucción del paisaje, la contaminación y otros problemas.

Por último, la cultura de resistencia, el renacimiento de la voluntad de movilizarse en los años 2000, que en el pasado había acompañado a esta zona en el pedido de servicios esenciales, en el organizarse para impedir la destrucción de algunas partes del acueducto durante las obras de la Autopista Tangencial o de las vías férreas, etc.

6. Rasgos identitarios considerados por los proyectistas: acueductos, vías férreas, la guerra, el trabajo, las calles con luces rojas y el vecindario

Los acueductos tienen una importancia central, por ser el primer rastro de una remota antropización que diferencia a esta área de la vasta llanura agrícola alrededor de Roma. Los habitantes nos cuentan que el origen del nombre Mandrione se debe al ganado que

pastaba alrededor y nos muestran las fotos aéreas tomadas a comienzos del siglo XX, cuando todavía la zona era totalmente agrícola. Es claro el fuerte lazo con el acueducto que estas familias han desarrollado con los años. Los residentes han manifestado a los estudiantes su preocupación por la deformación del acueducto, pero también de toda el área que está en riesgo de perder este aspecto verde y agrícola.

"*Cuando éramos chicos* -cuenta Giancarlo- *todavía llegaba agua al acueducto, era muy rica y era distribuida en la caída. Más adelante, cuando no era más repartida, los muchachos que sabían que todavía pasaba agua por allí, se trepaban a la parte alta para disfrutar de un trago fresco en verano*".

En los proyectos urbanos se retomó fuertemente la dimensión central del acueducto, dándole un relieve en todo el proceso de elaboración del proyecto como elemento central de la historia y la memoria del lugar.

Las vías del tren fueron fuente de trabajo y de asentamiento para las familias de los ferroviarios, y además constituyen una intervención urbanística que cambió la zona en forma radical, enterrando parte del acueducto, interrumpiéndolo en un tramo y sustituyendo en parte los viejos arcos por construcciones modernas. Son cambios que marcan el pasaje del área a la modernidad, pero también, desde el punto de vista de la vida cotidiana, causan la llegada de un nuevo componente poblacional. En los relatos de los ciudadanos entrevistados encontramos las vías férreas definidas como "área de peligro", y por tanto prohibida en la medida en que el paso de los trenes representaba un riesgo real para los niños y de diversión para los jóvenes, que fueron testigos de varios episodios históricos, como varios bombardeos que en las últimas guerras afectaron al lugar.

En la década de 1940, se declaró la "guerra total", y el Ministro de Propaganda del régimen nazi anunció que serían tocados sin distinción "ni piedad" tanto los blancos militares como los civiles. Los bombardeos dejaron rastros por todos lados. También las bombas de mano causaron tragedias muchos años después. La guerra está presente en la memoria del lugar:

> *"Un día, yo tendría 7 años, ahora tengo 69, mi papá dijo: vamos a buscar un poco del carbón que cae de los trenes' y fuimos por las vías a buscarlo con mi hermano mayor. Con un balde agarrábamos estos pedacitos de carbón. Yo andaba atrás de mi padre y mi hermano, encontré dos granadas, las tomé en la mano y le pregunté: 'papá, ¿qué es esto?' (dos bombas de mano alemanas), veo que mi padre se da vuelta, se pone blanco, no le salió más nada para decirme que 'quédate quieto, yo voy', me dijo 'suéltalas'. Yo las tiré así y por suerte el seguro no se había salido y no explotaron. Al otro día estaba jugando con un amiguito, que se llamaba Antonio, un niño que vivía bajo el acueducto, y estábamos jugando a la pelota, era la hora del almuerzo y le digo 'mira, yo me voy a comer'. Él me dice: 'vamos a Vía de la Marrana donde estaba el arroyo a agarrar ranas', éramos chicos, íbamos a cazar ranas. Yo le digo 'Antonio, no, yo no quiero agarrar ranas, voy a comer'. Mientras estábamos comiendo siento un estruendo tremendo, me asomo a la ventana y veo que el humo salía de la parte donde vivía este niño. Con mi hermano mayor nos pusimos a correr. Había encontrado otra granada de mano, la agarró a martillazos y explotó. Él murió y su madre quedó ciega. Es un recuerdo que me quedó adentro, porque si yo hubiera ido con él ese día él no habría muerto, yo ya la había visto algunos días antes y entonces sabía que era una cosa que hacía mal..."*

El vecindario. Por las entrevistas hemos descubierto una dimensión muy vivaz, y latente, de la vida de 40 años atrás, que sigue impresa en la memoria, pero también

en las prácticas cotidianas de vida, como la dimensión más citada y deseada, en este ambiente de familias de ex ferroviarios. Alberto nació en esta calle, y nos dice que la vida estaba llena de contrastes. En efecto, las historias son tristes, de sufrimiento, o tragedias, o bien de gran alegría y fiestas populares.



> "*Frente a la actual sede del Banco de Italia estaba Don Bosco, y por tanto el área no estaba cerrada, con muros y portones, sino llena de niños, de la Casilina Vieja, Mandrione, la Certosa, que daban vida a este ambiente particular de los acueductos, era un punto de encuentro. Los desalojados que construían alrededor de los años 50 las casas reparadas en los acueductos. Cuando pusieron un bebedero para todas esas casas apoyadas en el acueducto fue una gran fiesta, maravillosa porque las personas antes tenían que ir a buscar esta agua*".

La calle de las "luces rojas". "*Al fondo, por el lado de Porta Furba, se desarrolló una de las primeras calles de luces rojas que en los años 50 era un ir y venir de gente, y para nosotros, que éramos adolescentes, había una cosa… ir a ver a todas esas mujercitas "en muestra". Entonces íbamos donde el cura, a misa, al cine y después… íbamos a ver estas mujercitas en la noche. Yo a los 13 años me había enamorado de una que siempre tenía una corona en la cabeza. Una morocha muy linda. Esta historia es linda porque habla también de la dulzura de esta mujer. Entonces yo en el Molino Natalini que estaba acá al lado, hice un trabajito de ponerle los sellos a algunos sobres, y me dieron una platita, no era gran cosa. De noche, después de Don Bosco, salimos con mi hermano que era 2 años mayor que yo y veo la puertita de esta morocha abierta, tenía el dinero en el bolsillo y entré, tenía 13 años, la primera vez que usaba pantalones largos, azules. Entro y ella automáticamente cierra la puerta, luego me mira y me dice 'Nene, ¿cuántos años tienes?'. Yo le digo '15 años', 'No - dice ella - tú tienes 13 años, tienes la edad de mi hijo, yo tengo una hija de 15 años y uno de 13, tú eres del 41'. Había adivinado todo. Yo mientras había puesto la plata en el cofre, ella agarró la plata y me la puso en el bolsillo. Entonces yo quería salir porque me había dado cuenta de que no había nada que hacer. Y ella me dice 'No, siéntate y cuéntame algo', '¿quieres una galletita?' y me dio una vainilla, y me empezó a contar que su marido había muerto en Rusia, que tenía estos 2 hijos y que ella estaba sola. Afuera, mi hermano y los otros se preguntaban qué habría sucedido, había pasado más de un cuarto de hora, bueno, muchísimo, se preguntaban qué está haciendo este muchacho. Ella me dio cuatro galletitas, me dijo 'pero acá no tienes que venir, ocúpate primero*



de crecer', bueno, fue muy amable. Pero lo lindo fue cuando se abrió esa puertita que era de un rancho, me puso la mano en el hombro, me apretó contra su cuerpo y me dio un beso detrás de la oreja, a mi hermano y a todos los otros les dijo "Bueno, ¡pero qué machito que me trajeron!". Esta historia se la conté a mi hermano cuando éramos grandes, pero antes me había vuelto un mito. Esta historia es de las cosas, que aún hoy, casi con 70 años, me guardo para mí". Las familias se organizaban alrededor del mundo de las vías férreas, y se pensaba también de forma comunitaria. Son conscientes de cuán difícil es volver totalmente a aquella dimensión de vida cotidiana, pero tienen presente el hecho de que hoy constituyen la base fundamental de la vida social del área, y sus batallas subrayan esta dimensión del "buen vivir" que viene de la experiencia en primera persona de tantas dificultades, pero también de una solidaridad local que les ha hecho superar momentos difíciles.

7. Resultados, los proyectos propuestos y las intervenciones desarrolladas

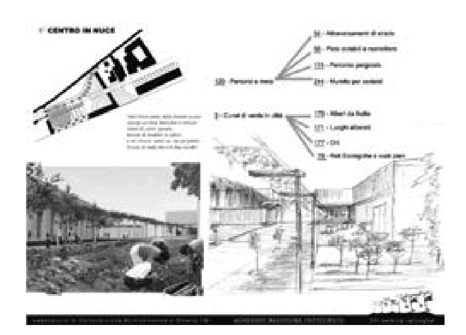
Los estudiantes universitarios, junto a los investigadores y ciudadanos, proponen tres proyectos para la recalificación del área retomando su carácter agrícola, histórico y artístico. El primer proyecto propuesto era el de la valorización agrícola y del paisaje a través de la construcción de un Parque Lineal que acompañase el camino del acueducto y que fuese cogestionado con los habitantes insertando huertas y jardines urbanos compartidos.

El segundo proyecto propuesto era recuperar la memoria de la *borgata*, así como la historia más antigua de los acueductos romanos a través de la construcción de un anfiteatro romano que valoriza los acueductos como fachada de fondo, así como un Centro Cultural de la Memoria de las *Borgate*, o ecomuseo de las *borgate*.

En fin, el tercer proyecto era la recuperación de la vialidad "a medida humana" y la valorización económica y ambientalmente sostenible, con intervenciones de ciclovías que transformaran el recorrido de 3 km de acueducto en un paseo turístico para hacer en bicicleta o a pie.

De estos tres proyectos, el primero y el tercero fueron realizados durante 2011 y 2013, gracias a la constancia y perseverancia de los habitantes, mientras el segundo no está aún definido dadas las grandes inversiones necesarias para la recuperación al estado original, y el poco interés, como decíamos antes, de descentralizar el negocio turístico hacia el resto de la ciudad de Roma.

Esta investigación sirvió sobre todo para que los habitantes tuvieran un proyecto para el futuro de esta área como ellos la querrían, partiendo de la memoria y confrontándose con los males modernos de la ciudad como el tránsito, la degradación y el









abandono característico de las políticas demasiado lejanas de una dimensión micro, un canon antropológico de la vida urbana.

Como dicen ellos mismos, en Roma cada proyecto, desde el más grande hasta el más pequeño, lleva al menos diez años de vida. En esta forma al menos somos conscientes de que trabajamos hacia un objetivo que nos convence y que responde a nuestras raíces y al bienestar de nuestros hijos y nietos.

Bibliografía

Alexander Cristopher, 2002-2005, *The Nature of Order* (4 vol.). Berkeley, CES.

Althabe, Gerard y Selim Monique, 2000, *Approcci etnologici della modernità*. Torino: L'Harmattan Italia.

Berlinguer, Giovanni y Della Seta, Piero,1960, *Borgate di Roma*. Roma: Editore Riuniti.

Cellamare, Carlo, 2009, *Fare Città, pratiche urbane e storie di luoghi*. Milano ed. Eleuthera.

Ferrarotti, Franco, 1970, *Roma da capitale a periferia*. Bari: Laterza.

Friend J., Hickling A., 2005, *Planning under Pressure. The Strategic Choice Approach*. Oxford, Ed.Elsevier.

Goni Mazzitelli Adriana , Giangraned Alessandro, 2011, Mandrione Metropolitano, pratiche e strategie di riappropriazione della città, Roma, Aracne.

Grignon, Claude y Passeron, Jean Claude,1992, Lo culto y lo popular. Madrid: Ediciones La Piqueta.

Insolera, Italo, 1962, *Roma moderna*. Torino: Einaudi.

Insolera, Italo, 1993, *Roma moderna. Un secolo di storia urbanistica 1870-1970.* Torino: Einaudi.

Mazzetti, Giovanni y D'Apice, Carmela, 1970, *Roma: la città contro l'uomo.* Roma: Schirru.

Ostrom, Ellinor, 2005, "How types of good and property rights jointly affect collective action". *Journal of Theoretical Politics*, 15, 3, USA.

Pasolini, Pier Paolo, 1955, *Ragazzi di vita.* Milano: Garzanti.

Pasolini, Pier Paolo, 1959, *Una vita violenta.* Milano: Garzanti.

Sardelli, Roberto, 1980, *In borgata.* Firenze: Nuova Guaraldi.

Scandurra, Giuseppe, 2007, *Il Pigneto. Un'etnografia fuori le Mura di Roma.* Padova: Cleup.

Sirleto, Francesco, 2002, *La storia e le memorie. Il Municipio VI del comune di Roma: un territorio, la sua storia, le memorie dei suoi protagonisti sconosciuti.* Roma: Associazione Culturale Viavai.

Sotgia, Alice, 2003, "Una fabbrica lungo la via Prenestina: la Viscosa di Roma negli anni Venti e Trenta". En: *Giornale di Storia Contemporanea*.

4. Dossier

Coloquios y Conferencias para la construcción de ciudadanías



Marcelo Vera, "María", 2011.

Esta Sección Dossier tiene el cometido de dar cuenta de actividades de alto impacto académico y socio-cultural.

Los tres eventos (de noviembre 2013, abril 2014 y mayo 2014) que figuran aquí, comparten la meta de constituir escenarios para exponer, debatir y promover ciudadanía. Fueron posibles gracias a la cooperación de instituciones y especialistas nacionales e internacionales, demostrando de forma elocuente que el encuentro es un camino necesario para que fluyan conocimientos y pensamiento crítico.



Miradas cruzadas
Francia-Europa / Américas

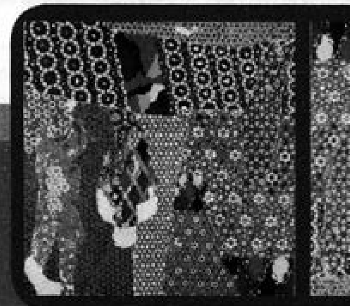


Coloquio Internacional

28, 29 y 30 de Noviembre de 2013

Ciudadanías contemporáneas

Cuestionamientos y escenarios.





Paraninfo de la Universidad de la República
Av. 18 de Julio 1824 - Montevideo.

Abierto a todo público. Participación libre y gratuita. Inscripción previa o in situ.
Contacto: coloquiociudadanias@gmail.com

Organizado por la Universidad de la República del Uruguay y la Universidad Paris 8 Vincennes Saint-Denis.
El coloquio reúne panelistas de Argentina,
Alemania, Austria, Chile, Colombia, Estados Unidos, Francia, México, Suiza, Uruguay.

www.coloquiociudadanias.org





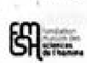




































Coloquio Internacional



Ciudadanías contemporáneas
Cuestionamientos y escenarios.

ENFOQUE

El legado filosófico de la Ilustración y de la Revolución francesa, a partir del cual las independencias ibero-americanas forjaron su propia visión del mundo, ha sido sin duda movilizado en el marco de la celebración del bicentenario de la fundación de las repúblicas latinoamericanas, singularmente a través de los conceptos de «ciudadano», de «pueblo soberano», de «sociedad civil».

Sin embargo, el contexto latinoamericano actual marcado por la estabilidad política, la emergencia de nuevos actores, la experimentación inédita de la democracia, pero también por una fuerte fragmentación social, parecería indicar un alejamiento de los principios fundadores. Es precisamente esta brecha que se trata de cuestionar aquí.

En este sentido y a condición de optar por un enfoque crítico de lo político, el discurso sobre la ciudadanía emprende un cuestionamiento del orden establecido, implicando procesos e imaginarios sociales que permitan poner en cuestión la realidad. En este marco, ¿sería posible, y si fuera el caso, bajo qué condiciones se podría realizar un análisis crítico y comparativo de las múltiples formas de la ciudadanía contemporánea emergentes en las Américas y en Europa, en el horizonte de la utopía?

¿Cómo articular las exigencias y las limitaciones de las democracias representativas con el incremento de la exigencia contemporánea de nuevas construcciones de lo común? ¿Las teorías contemporáneas de la democracia esclarecen el sentido de las prácticas ciudadanas? Si fuera el caso, ¿cómo? ¿Qué impacto en términos de participación y de igualdad generan las prácticas ciudadanas contemporáneas? ¿Se podría/se debería completar los escenarios de integración, de inclusión, de participación, con escenarios conflictuales que, en su heterogeneidad recíproca, y poniendo en juego interacciones evolutivas, permitan la emergencia de diversas interpretaciones de la «edad de la razón democrática»? ¿La consolidación institucional latinoamericana permite o facilita la expresión de esta diversidad? Más aún, ¿puede ser ésta concebida como la instauración de una nueva visibilidad de la expresión de lo diverso ?

Las minorías, los ciudadanos de doble e incluso triple pertenencia, los migrantes, las clases medias y populares, las élites han forjado los territorios y han enfrentado nuevos desafíos ciudadanos. ¿Qué nuevas formas adquiere entonces la ciudadanía, movilizando qué actores, en qué territorios? Más que establecer una cartografía empírica, manteniéndose distante de una filosofía política académica, esta conferencia pretende cuestionar, desde la perspectiva de una filosofía política crítica, los desafíos democráticos de la ciudadanía contemporánea de ambos lados del Atlántico.

Palabras clave: fiosofía política crítica, modernidad, ciudadanía, América latina, Europa, subjetivación, emancipación, derechos humanos.

ORGANIGRAMA

Dirección científia

Javier Gallardo, Instituto de ciencia política, Facultad de ciencias sociales, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay | Patrice Vermeren, departamento de filosofía, Laboratorio de estudios e investigaciones sobre las lógicas contemporáneas de la filosofía, Universidad Paris 8, Vincennes/Saint-Denis, Francia.

Coordinación general

Fernanda Mora-Canzani, Universidad de Estrasburgo, Gip Internacional, París, Francia.

Comité de organización

Andrea Benvenuto, departamento de filosofía, Laboratorio de estudios e investigaciones sobre las lógicas contemporáneas de la filosofía, Universidad Paris 8, Vincennes/Saint-Denis | Louise Ferté, Universidad Jean Monnet, Saint-Etienne, Francia | Janine Guerrina-Gualberto, consultoría recursos humanos, París, Francia | Pablo Lecha, departamento especializaciones profesionales, área publicidad/proyectos, ciencias de la comunicación, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay | Bertrand Le Fur, Fundación Polo MERCOSUR, Montevideo, Uruguay | Sonnia Romero, Facultad de humanidades y ciencias de la educacion, Universidad de la República, Uruguay | Gustavo Schroeder, Ronda cívica por el voto en el exterior, Montevideo, Uruguay | Susana Villavicencio, Instituto Gino Germani, Facultad de ciencias sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina | Ricardo Viscardi, Facultad de Ciencias y Humanidades de la Educación, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.

Comité científio

Integrado por los directores científicos, la coordinadora general, los miembros del comité de organización, y los académicos siguientes: 249

- Alejandro Bilbao, Universidad Andrés Bello, Santiago, Chile.
- Gerardo Caetano, Instituto de ciencia política, Facultad de ciencias sociales, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.
- Bernardo Correa-López, Universidad Nacional, Bogotá, Colombia.
- Silvia Dutrénit Bielus, Instituto de investigaciones Dr. José María Luis Mora, México.
- Mauricio Langon, Facultad de derecho, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.
- Jean-René García, Universidad Paris 13 Sorbona, París, Francia.
- Juan Obarrio, Universidad Johns Hopkins, Baltimore, Maryland, Estados Unidos.
- Denis Rolland, Rector de la Academia de Guyana, Francia.
- Carlos Ruiz-Schneider, Facultad de filosofía y humanidades, Universidad de Chile.
- Oscar Sarlo, Facultad de derecho, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.
- Marcelo Viñar, Asociación psicoanalítica del Uruguay, Montevideo, Uruguay.

AUSPICIOS

Uruguay

Evento declarado de interés ministerial (MRREE, MEC), Universidad de la República del Uruguay (UdelaR), Intendencia de Montevideo, Fundación Polo MERCOSUR, Televisión Nacional Uruguay (TNU), Embajada del Uruguay en Francia, Instituto Pasteur de Montevideo, TVEO Canal 5, TV Ciudad (Canal 24) de la Intendencia de Montevideo, Canal 20 TCC, La Diaraia, Semanario Brecha, ANCAP, ANTEL.

Francia

Ministerio de Relaciones Exteriores, Embajada de Francia en el Uruguay, Delegación regional de Cooperación por el Cono Sur y Brasil, Polo Andino, Paris 8 (BQR), Instituto de las Américas (programa de apoyo a manifestaciones científicas), GIP INTER, Universidad Paris 13, Fundación Casa de Ciencias del Hombre (FMSH), programa científio América latina/Caribe, BioBank.

Otras instituciones

Universidad John Hopkins (EEUU), Pontifcia Universidad Católica de Valparaiso (Chile), Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora (México), Instituto Políticas Públicas Derechos del Hombre MERCOSUR (IPPDH).

Programa

JUEVES 28 de Noviembre de 2013

09:00|10:00 hs. **Sesión de apertura**

10:30|12:30 hs. **Mesa redonda 1**

Los desafíos democráticos de la ciudadanía contemporánea desde el prisma americanista.

Sujeto democrático y subjetivación política.

¿En qué sentido y hasta dónde se puede hablar de ciudadanía en los colectivos llamados « ciudadanos »? La consolidación democrática institucional: ¿constituye el zócalo de un Estado inclusivo e incluyente, transparente, capaz de producir avances sociales, última promesa de los países latinoamericanos a sus respectivas ciudadanías?

14:30|16:30 hs. **Mesa redonda 2**

Nuevos enfoques de los procesos ciudadanos y aportes de las políticas públicas a la construcción de ciudadanía

¿Cómo se traduce la ciudadanía en las prácticas de los individuos y de los grupos sociales para producir efectos en la vida social? ¿Cómo captar empíricamente los procesos de ciudadanía? ¿Qué aportan las políticas públicas de inclusión social, en particular en el espacio urbano, a la construcción de ciudadanía? ¿Las iniciativas colectivas solidarias o identitarias poseen un sentido ciudadano?

Mesa redonda 3

16:45|18:45 hs. Ciudadanía, igualdad: fabricar lo común a partir de lo no común.

Prácticas colectivas emergentes e intervenciones políticas.

Las prácticas ciudadanas: ¿apuntan a responder a la aspiración de bienestar individual del homo democraticus o por el contrario, expresan solidaridades colectivas?

VIERNES 29 de Noviembre de 2013

09:00|11:00 hs. **Mesa redonda 4**

Problematización de la ciudadanía y construcción de imaginarios colectivos.

Los Estados, incluyendo los gobiernos locales y las políticas de reconocimiento de los pueblos autóctonos y/o de las autoridades tradicionales, se ven confrontados a la pluralidad de raíces de la memoria colectiva y de las construcciones identitarias. ¿Qué modalidades de subjetivización se manifiestan en la construcción del ciudadano sujeto?

11:15|13:15 hs. **Mesa redonda 5**

Ciudadanía y territorios: globalización, integración regional, geopolíticas de lo cercano y de lo lejano.

¿Se puede formular la hipótesis de que la ciudadanía contemporánea pueda comprender dimensiones a geometría variable, nacional, infra-nacional, supra-nacional? ¿Qué impacto provoca la globalización en términos de imaginario democrático? Las ciudadanías transnacionales, ¿son realidad o ficción?

14:30|16:30 hs. **Mesa redonda 6**

Derechos en la ciudadanía y ciudadanía en el derecho.

¿Se debe concebir al ciudadano como un sujeto de derecho emanado de la Constitución o de las instituciones, o bien como subjetivación política sometida a la reiteración de la prueba de la igualdad? ¿Los ciudadanos están condenados a legitimar la dominación? ¿Qué vías transitar hacia la emancipación?

16:45|18:45 hs. **Mesa redonda 7**

Minorías, identidades y creaciones ciudadanas.

Prácticas sociales y lucha contra diferentes formas de discriminación. Arte y ciudadanía: ¿las prácticas artísticas que implican a la población pueden devenir vectores de ciudadanía activa?

19:00|19:45 hs. **Conferencia: Por una filosofía política crítica de la ciudadanía.**

SÁBADO 30 de Noviembre de 2013

09:30|11:30 hs. **Mesa redonda 8**

Adentro y afuera: fronteras, márgenes y territorios de la ciudadanía.

El imposible ciudadano: los derechos políticos de los nacionales del exterior.

La interacción de las diásporas con sus países de origen y la emergencia de nuevas ciudadanías solidarias.

12:00|13:30 hs. **Sesión conclusiva**

Palabras de Apertura – Mesa 7

Minorías, identidades y creaciones ciudadanas[1]

Coordinación de la Mesa:
Andrea Benvenuto, Universidad de París 8 Vincennes Saint-Denis, Francia y
Sonnia Romero Gorski, FHCE, Universidad de la República, Uruguay

Es tiempo quizás de complejizar el concepto y designación de minoría/s ya que transformaciones sociales en estos *tiempos de globalización,* demuestran que existe una corriente de revalorización amplia de la Diversidad. Registramos que es un movimiento que se produce desde afuera y desde adentro de grupos, o agrupamientos, una búsqueda de mayor visibilidad como parte de estrategias de *acciones afirmativas ,* cada cual con sus motivaciones y sus agentes.

En un plano mundial y desde la década de 1990 adquirió mayor difusión la justificación del reconocimiento de un relativismo cultural, ayudado por el empuje de movimientos culturalmente anti hegemónicos, comprendidos a su vez en la ola del posmodernismo, cuando diferentes 'minorías' se constituyeron en verdaderos *grupos de status*, (categoría weberiana apropiada para describir los fenómenos socioculturales asociados a la institucionalización y *empoderamiento* de asociaciones civiles que trabajaron por el reconocimiento *de diversas diversidades* y reclamo de derechos). Quiero decir que se pasó de una fase histórica de reclamo y defensa de la Igualdad, a una fase de exaltación de la Diferencia, y es sobre la/s Diferencia/s que se justifica el derecho a los derechos.

El proceso es conocido y abarca un rango muy amplio de planos de 'lo humano' ya que más allá de grupos étnicamente diferenciados, por herencia o por adscripción, tenemos que tomar en cuenta el género, las opciones sexuales, capacidades diferentes, religiones, entre otros. Es igualmente imprescindible recordar que a cualquier categoría siempre hay que superponerle diferencias de orden psico-socio-cultural en cada contexto.

Desde cierto punto de vista los caracteres socio-culturales (adquiridos) son tan irrenunciables como los naturales (innatos). La asignación de valor simbólicamente positivo de un conjunto específico de diferencias, forma parte de estrategias y discurso orgánico de nuevas asociaciones, de colectivos y/o comunidades, componen nuevos

1. Sonnia Romero Gorski.

tipos de actores sociales. En este escenario "el discurso de las diferentes comunidades se ha insertado en el discurso de las luchas por los derechos, por la igualdad, por la resistencia y la libertad en el marco de redes transnacionales y de intercambio internacional entre diferentes contextos mundiales y locales. De esta forma diferentes movimientos buscan un reconocimiento y el respeto a sus tradiciones, su cultura, a su forma de ver y vivir la vida, buscan sobre todo encajar dentro de una sociedad que duramente puede invisibilizar a *los diferentes,* a partir de la indiferencia frente a sus procesos organizativos, frente a sus necesidades y propuestas.

Antes de avanzar en la exposición de casos que presentan testimonios o reflexiones de invitados en la Mesa, conviene anunciar puntos problemáticos, visibles desde la teoría etnológico-antropológica; me refiero a la lógica operativa de construcciones dicotómicas, a la asignación de sentido social en pares de oposiciones, como práctica informal firmemente instalada.

Es decir que nuevos actores sociales, asociaciones, Ong's con un discurso de creación de *conciencia globalizada* sobre las Diferencias, podríamos estar generando involuntariamente efectos de separación entre y contra las personas. Lo *políticamente correcto* incluye en el plano político, en las políticas y en el discurso político, (valgan todas las redundancias) un cuidado extremo por no herir las diferencias. Los grupos que a fuerza de ser designados como Diferentes, pueden cristalizarse como tales, es decir, constituirse de forma diferente dentro de fronteras en las que pueden permanecer circunscriptos. En otras palabras hay que mantenerse alerta porque el mismo movimiento de producción de ciudadanías y de identidades, puede dialécticamente reforzar 'la mismidad' de quienes no se perciben como Diferentes.

Hay centros emisores reconocibles que dictan las reglas de juego de dichas designaciones, que a su vez 'visibilizan' las diferencias, dibujan los parámetros de su accionar, de la forma correcta de estas designaciones (parafraseando a M. Foucault reconozco la fuerza de 'las palabras *sobre* las cosas' y por extensión, sobre las personas, sobre las situaciones).

Las organizaciones, asociaciones, Ong's, defensoras y/o promotoras de los derechos de diferentes comunidades, constituyen hoy por hoy actores directos de la difusión de nuevos paradigmas; han instalado el tema de los Derechos en las agendas sociales, en las preocupaciones colectivas.

En las contribuciones en esta Mesa escuchamos palabras, secuencias, que tienen carácter testimonial, de impactos en lo subjetivo y en lo grupal, asimismo de luchas necesarias para crear nuevos escenarios, para dar cabida a nuevas y a todas las ciudadanías posibles.

Por último destaco un elemento importante: la dimensión social, ya que una sola persona no llega a crear una Minoría, aunque en el mismo movimiento de consideración debemos reconocer que cada uno de nosotros hemos, o estamos, integrando diferentes Minorías, según momentos y según compromisos. La Diversidad nos rodea y nos enriquece como parte de cambios culturales que traen nuevas formas de construir Ciudadanía, dinámica que tiene su propia actualidad e historicidad .

En las páginas siguientes se presenta una selección de contribuciones de la parte uruguaya en el diálogo internacional de la Mesa redonda 7, "Minorías, Identidades y Creaciones Ciudadanas".

Se incluyen en este Dossier trabajos de activos representantes y militantes en la afirmación y análisis de una composición de diversidad étnica propia del país (sin abarcar, por ello, todas las diferencias): población afrodescendiente (Romero J. Rodríguez) e inmigrantes armenios (E. Álvarez Pedrosian), así como de lucha en el reconocimiento de la diversidad sexual (Mercedes Martín).

Minorías, identidades y creaciones ciudadanas
"Entramos Negros; salimos afrodescendientes."[1]

Romero Jorge Rodríguez
Director de la Unidad Étnico Racial Ministerio de RR.EE., Uruguay. romero@chasque.net

Para entender las consecuencias de la situación de desventaja estructural en la que se encuentra la población afrodescendiente de las Américas debemos situarnos en el contexto histórico que corresponde al surgimiento de la primera globalización económica. El comercio dedicado a la exportación de esclavos africanos, específicamente el de la trata transatlántica, representa, desde varios aspectos un fenómeno único.

El nacimiento de la triangulación mercantil que produce la trata es la base estructurante del desarrollo del capitalismo moderno, por lo tanto es el eje central en las regulaciones económico-sociales. La extensión que la Trata Transatlántica tuvo en el tiempo (más de 400 años), la legalidad, su extensión geográfica (primera globalización a nivel mundial) y la instalación de una ingeniería comercial basada en la **"cosificación"** (la pérdida de identidad del africano esclavizado para pasar a ser un bien comerciable) son características que distinguen y singularizan a la trata transatlántica de otras formas de comercio de esclavos.

Los Estados - Nación emergentes de los procesos independentistas no tuvieron políticas diferenciadas para el contingente de afroamericanos. Por el contrario, se consolidó el diseño de un sistema de ideas y prácticas estimuladas a partir de una concepción eurocéntrica, que contribuyó a la estigmatización de las poblaciones afrodescendientes y a la proyección de su situación socioeconómica en los estratos de mayor desventaja estructural comparativa hasta nuestros días.

El centro impulsor del desarrollo social está caracterizado a partir de esta visión y por lo tanto, la función del racismo y la discriminación es actuar como reguladores permanentes en la aplicación de **ésta** visión de desarrollo.

La ideología colonial vive presente en las relaciones sociales establecidas en América Latina y funciona a través de un conjunto de lógicas que van desde el asistencialismo, pasando por la cultura del favor, o explícitamente la segregación.

---

1. Coloquio Internacional *Ciudadanías contemporáneas: cuestionamientos y escenarios*, Universidad de la República y Universidad París 8 Vincennes Saint-Denis, *28, 29 y 30 de noviembre de 2013*.

La persistencia del racismo en América Latina cumple roles ordenadores que tienen la capacidad de una constante mutación, basada en la negación de su existencia que le confiere flexibilidad y resistencia a los cambios, uno de los ejemplos más evidente en la época moderna son las tres negativas que se emplean a nivel general en la región: la **negativa literal** que se asienta en la afirmación "aquí nada sucedió ya que oficialmente no existen razas por lo tanto tampoco puede existir el racismo"; **negativa legalista:** "como la discriminación racial está prohibida en nuestra legislación, nuestro gobierno jamás la admitiría y por lo tanto no puede existir"; **negativa interpretativa** basada en la "selección de clientes, reserva de admisión, buena presencia" o por el carácter de pobreza "no se discrimina por ser negro, sino por ser pobre".

El comprender este complejo sistema estructural permitirá a las nuevas generaciones un amplio y profundo sentido de los DD.HH., y situar al racismo como parte sustantiva en la lucha y la promoción de los DD.HH como principal tarea del presente.

Las tres Conferencias Mundiales contra el Racismo -NNUU- produjeron sustanciales cambios a escala universal. La descolonización de África, el fin de Apartheid, el reconocimiento de la trata transatlántica de esclavos como un crimen de lesa humanidad y de la población afrodescendiente como sujetos de derecho: "entramos negros, salimos afrodescendientes", fueron hechos que posibilitaron un nuevo cambio a escala mundial, viabilizando que vastas áreas del mundo conformasen bases de acorralamiento al racismo.

No obstante, la estructuración del Racismo está basada en su permanente mutación, y el adecuarse a nuevas formas lo hace ser un aliado incondicional con el sistema imperante. Los diferentes proyectos de reformulación económica a escala mundial, al mantener un criterio de mano de obra de reserva, llevan a la existencia de vastas zonas de exclusión, que mantienen importantes formas de discriminación como ordenadoras del sistema social, en exclusivo beneficio de la planificación económica que se ha dado en llamar "neoliberalismo."

La expansión en forma desordenada y la hegemonización cultural por parte de los actores financieros, manejando las nuevas formas tecnológicas y la nueva ciencia cibernética en función de la globalización económica, conlleva una exclusión real de los países productores, generando una brecha más acentuada entre países desarrollados y países en vías de desarrollo.

Por lo tanto, la mutación del Racismo en esta etapa de globalización trae como principio una nueva forma de actuar que traslada lo conocido - el Estado Nación como regulador de la mano de obra - a la Globalización económica, verificándose que aquellos países que antes podían tener políticas que atenuasen los efectos del racismo y la discriminación, hoy se ven cada día más envueltos en un sistema de planificación global que conspira contra las medidas de acción inmediata contra el Racismo.

Nuevos niveles de compromiso

Nuestras sociedades, sus organizaciones no gubernamentales y nuestros Estados, tienen hoy una responsabilidad histórica: comprender que nuevos paradigmas se han impuesto en América Latina, que el racismo estructural forma parte de un proceso de desarrollo que necesita tener segmentos sociales excluidos. Para revertir esta situación es necesario lograr los mayores consensos sociales para su erradicación. Esto va mucho más allá de una plataforma reivindicativa focalizada en algún país de América.

El entender que la globalización reproduce por otras vías la discriminación y el racismo nos llevará ante el papel que deben jugar, en el presente y en el futuro, las ciudadanías contemporáneas y sus organizaciones.

El sectarismo, el chauvinismo o toda acción que conduzca por otros medios a la guetización del movimiento de afrodescendientes, sería suicida para los compromisos y objetivos de la etapa que nos convoca.

La generosidad, la socialización de ideas, la formación como punto de arranque y el fiscalizar permanentemente la metodología, tiene que ser una constante. El análisis y ejecución de acciones articulando con la sociedad toda, es el mayor desafío. El respeto por la diversidad y el conjugar acciones con todos los actores sociales, es la ingeniería necesaria, tomando en cuenta que la construcción de una sociedad sin racismo se podrá realizar si la sociedad en su conjunto reconoce este problema.

La incorporación de nuevos métodos, la aceptación de nuevas ideas, vengan del sector que vengan, contribuirán a un principio de civilización diferente. En definitiva de esto se trata: de cómo vivir mejor en un mundo diferente. El desafío es construirlo, meta que los movimientos alientan y los gobiernos han reconocido; momento este de evaluación de mirar atentamente las debilidades y fortalezas del proceso, en definitiva se trata de hacer un alto sin detenerse, de lo que se trata es de lograr lo que nuestras sociedades requieren y persiguen atrás de esa consigna levantada desde el Foro Social Mundial "de que otro mundo es posible..." y en esto están comprometidas los pueblos y comunidades afrodescendientes, en definitiva el entrar negros y salir afrodescendientes en la III CMCR, no fue un simple deseo, esta vez entramos para quedarnos, y para siempre.

En el nido de la grulla errante
Minorías étnicas, creación de identidades y devenires contemporáneos[1]

Eduardo Álvarez Pedrosian
DCHS-IC-FIC – Universidad de la República.
eduardo.alvarez@comunicacion.edu.uy



Estampilla soviética armenia de 1922 dedicada a la grulla. En la cinta puede leerse la máxima en armenio: "Proletarios de todos los países, uníos".

I

Las diversas configuraciones antropológicas que conforman el panorama contemporáneo de construcción de identidades son mucho más que un abanico de variedades históricamente generadas. Están, sí, cifradas por una historia y son fruto de devenires a veces milenarios. El caso de las llamadas minorías étnicas es por demás significativo, pero podremos captar el sentido que cobran en el mundo contemporáneo si no las consideramos como simples supervivencias, formas invariantes, vestigios inertes de un pasado remoto congelado en el tiempo. Más allá de los cambios explícitos dados en el marco de la teoría antropológica, en otras áreas de las ciencias humanas y sociales, así como en las filosofías políticas presentes en las mismas y en ideologías y mitologías de instituciones de variada índole, las visiones de tipo evolucionista no desaparecen sin más. El retorno a los esencialismos, se da tanto en perspectivas pre-modernas como

1. Coloquio Internacional *Ciudadanías contemporáneas: cuestionamientos y escenarios*, Universidad de la República y Universidad París 8 Vincennes Saint-Denis, *28, 29 y 30 de noviembre de 2013*.

modernas, estas últimas, las que supuestamente superarían a las primeras. El menosprecio o la indiferencia, por tanto, otorgado principalmente por la presunta racionalidad libre de todo prejuicio y dogmatismo, no nos ha permitido apreciar la importancia que posee hasta nuestros días el componente étnico, que no deja de transformarse a la luz de las nuevas configuraciones culturales, sociales y políticas. Existen ciertamente otras formaciones que no son étnicas, e igual de errado sería querer hacer encajar estas maneras de construir identidad y subjetivación como si fueran, por ejemplo, tribus (como en el caso de la moda teórica de las denominadas "tribus urbanas").

Una visión, por tanto, heterogénea y múltiple de la creación de formas de ser (Guattari, 2000; Álvarez Pedrosian, 2011a), permite considerar los aportes más variados en un mundo en emergencia permanente. En tal sentido, las minorías de procedencia étnica en el escenario del siglo XXI son fuentes de grandes y complejos sistemas de procesos culturales, sociales y políticos, que seguirán siendo claves para la comprensión del presente y el futuro. Se encuentran siempre atravesadas, hibridadas y mestizadas por las dinámicas de los Estado-nación modernos y sus derivas pos, hiper o supra-modernas.

Para exponer las complejidades y perplejidades de lo intrincado y denso que puede resultar este proceso de creación de identidades, compartiré algunas reflexiones a partir del caso de la armenidad en el contexto de la sociedad uruguaya de las últimas décadas del siglo pasado.[2] El primer punto al respecto está dado por mi condición mestiza: educado y socializado en los ámbitos de la colectividad y las redes regionales e internacionales de la diáspora armenia, fui un típico niño y adolescente montevideano de un barrio de clase media y proletaria de la zona consolidada de la ciudad, con fuertes herencias rioplatenses en general: tango, bares, sastrerías y niños jugando al fútbol en las calles adoquinadas, la pasta italiana los fines de semana y las costumbres ibéricas más generalizadas; "candombe, murga y rock and roll" al decir de Jaime Roos (conocido compositor y cantante uruguayo).

Aquellos "sentimientos primordiales" a los que refiere C. Geertz, dan cuenta de estas configuraciones identitarias sostenidas en mitologías, reforzadas y complejizadas por los nacionalismos románticos de la modernidad, para las cuales las hibridaciones, los mestizajes y otras formas de desterritorialización y reterritorialización propias del devenir y la contingencia de los procesos de subjetivación, son resistidos de una u otra forma.[3]

Todo ello es aún más acuciante, sin dudas, en procesos de subjetivación insertos en dinámicas diaspóricas, y más aún, para el caso del contexto de las Américas.[4] Experi-

2. "Esto equivale a decir que la sociología de la sociología que yo propongo tiene poco en común con un retorno complaciente e intimista sobre la *persona* privada del sociólogo o la socióloga […] Debo desligarme completamente, además, de la forma de "reflexividad" representada por esa especie de observación autofascinatoria de la escritura y los sentimientos del observador que recientemente se ha puesto de moda entre los antropólogos norteamericanos […] quienes, […] se han puesto a hablar de ellos mismos en lugar de hablar de sus objetos de estudio." (Bourdieu y Wacquant, 2005: 118-119). Si bien nosotros no nos desligamos de tales exploraciones, que consideramos estimulantes y enriquecedoras, también somos vigilantes de los límites y alcances de la reflexividad (Strathern, 1987); tarea para nada autocomplaciente, más bien todo lo contrario (Álvarez Pedrosian, 2011b: 150-159).

3. "Por apego primordial se entiende el que procede de […[los supuestos hechos "dados" […] de la existencia social: la contigüidad inmediata y las conexiones de parentesco principalmente, pero además los hechos dados que suponen el haber nacido en una particular comunidad religiosa, el hablar de una determinada lengua o dialecto de una lengua y el atenerse a ciertas prácticas sociales particulares. Estas igualdades de sangre, habla, costumbres, etc. se experimentan como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos." (Geertz, 1996: 222).

4. "Ahora una multitud indisciplinada de términos descriptivos/interpretativos se empujan y conversan, en el esfuerzo por caracterizar las zonas de contactos de las naciones, culturas y regiones: términos tales como

menté, por tanto, esta cuestión de los límites y las fronteras, los vectores que atraviesan o no las mismas, los umbrales y la tolerancia o no frente a los cambios desde la más temprana edad, siempre con el deseo y la necesidad de hacer viable la convivencia de diferentes grados, de que fuera tolerable el mestizaje y la criollización para integrar los componentes heterogéneos de un paisaje cultural rioplatense rizomático.

En el período de la dictadura (1973-85) el afuera de la colectividad armenia, en tanto comunidad organizada, era por demás nocivo, como para cualquier otro ciudadano que experimentaba la violación de sus derechos desde el propio Estado. De alguna manera el ámbito de la escuela primaria de la colectividad y los diferentes escenarios de relacionamiento pautados por las tradiciones practicadas (canto y música, danza, culinaria, religiosidad) fueron un nido protector para aquellas generaciones que nos tocó nacer y crecer en el contexto de ese período histórico-polítco.

Los armenio-uruguayos, hijos principalmente y nietos de los exiliados del genocidio de 1915 y los años siguientes, ya tenían incorporados hábitos y costumbres por demás comunes al resto de los uruguayos: las instituciones educativas principalmente, así como los contextos barriales urbanos y los ámbitos laborales de medianos recursos (tanto bajos como altos) lo habían propiciado: se tomaba mate mientras se cocinaban platos de la comida típica que a su vez tanto han calado en la gastronomía rioplatense, mientras se escuchaban programas radiales en armenio occidental intercalándolo con tangos. Esta cultura cotidiana era principalmente de procedencia *ciliciana*. Cilicia, conocida como la Pequeña Armenia, había sido un reino medieval fundado por nobles procedentes de la meseta de Armenia, donde había surgido la etnia, y que desplazados por las invasiones turanias fueron moviéndose siguiendo las localidades que dentro del Imperio Bizantino habían ido ocupando algunos paisanos en la estructura de dicha entidad greco-oriental. Después de la caída temprana de este reino cristiano armenio en el contexto de las cruzadas europeas en Tierra Santa, la población armenia se mantuvo, y fue conviviendo y mezclando sus rasgos culturales (parece que no así las redes de parentesco)[5] con árabes y turcos, siempre con la presencia griega de la isla de Chipre y del Mediterráneo. La helenización, de hecho, estaba presente en la cultura armenia desde decenas de siglos atrás, desde la llegada de Alejandro y su penetración hasta el corazón de Asia Central, lo que constituyó uno de los ingredientes fundamentales para distanciarse de la intensa succión irania, igual de importante en la conformación de la armenidad, y más antigua aún.

Esta configuración cultural "a puertas adentro", contrastaba fuertemente con la visión, digamos, institucionalista, tanto para el interior del colectivo como para su proyección en la sociedad mayor de inserción.

En el contexto de la primera mitad de los años 1980 en aquel Montevideo sumido en la represión: ¿Qué Armenia, como entidad política autónoma, existía por entonces? Lo que había quedado de la histórica partición entre los grandes imperios de la zona bajo el manto de los zares rusos, luego de un breve lapso de independencia, guerra e invasión: la República Socialista Soviética de Armenia, una de las quince repúblicas de la URSS. En el contexto dictatorial de entonces era imposible reivindicar esta entidad

---

"frontera", "viaje", "criollización", "transculturación", "hibridez", y "diáspora" (así como también el menos rígido "diaspórico"). […] Kachig Tölölian escribe […]: 'el término que una vez describió la dispersión judía, griega y armenia comparte ahora significados con un dominio semántico mayor, que incluye palabras como inmigrante, expatriado, refugiado, trabajador golondrina, comunidad en el exilio, comunidad extranjera, comunidad étnica'." (Clifford, 1999: 300).

5. Según el análisis de Claude Mutafian, en la Conferencia: *La Cilicia Armenia*, Universidad de la República, Montevideo, 6 de septiembre de 2013.



Fuente: *History of Armenia*, www.armenica.org.

política, lo mismo pasaba en todo el Occidente alineado hacia este lado del mundo bipolar. Emerge así una Armenia imaginaria, fruto de la llamada Gran Armenia, con diferentes versiones según los fuertes partidismos a la interna de la diáspora, en especial de los sectores anti-soviéticos de uno y otro lado del espectro ideológico.

Para nuestro caso, el de la mayoría en la minoría, los estandartes y emblemas no eran ni unos ni otros, ni los de la entidad soviética ni los de la inmediatamente previa, asociada a un partido político, una ideología y toda una cosmovisión como acontece con otros movimientos políticos, superando la distinción recurrente entre izquierda y derecha. Una bandera que no se correspondía con ningún país pasado ni presente, ondeó durante todos esos años ante la mirada de todos los uruguayos en dictadura, en las instalaciones de la principal institución educativa, símbolo de la reproducción social del colectivo armenio, su continuidad y permanencia.

Se trató de un híbrido estratégicamente elaborado, por demás cargado de simbolismo desde los aspectos más formales: del emblema soviético se tomaron los dos colores y en su orden, y de la histórica "tricolor" (roja-azul-naranja) la partición por igual de las tres franjas, quedando así una roja-azul-roja de una entidad imaginaria en su remisión, puramente diaspórica, y asociada por supuesto a organizaciones políticas y sociales contrarias a ambos referentes de partida. Al lado, la iglesia cristiana ortodoxa, religión de Estado en Armenia hasta nuestros días, dejaba entrever tras de sí a la otra institución escolar representante del otro sector, minoritario, que mantenía su mirada en el nacionalismo armenio previo a la sovietización, izando dicha "tricolor", a la postre emblema recobrado por unanimidad, incluidos aquellos que por entonces no lo aceptaban. En aquellos tiempos, la primera mitad de los años 1980, los niños uruguayos hijos de armenios estábamos separados en dos escuelas, físicamente representado por un muro que no permitía vernos entre nosotros. Audiciones radiales, familias más o menos alineadas, performance en el aprendizaje del idioma, relaciones con la Iglesia, etcétera, marcaban las diferencias. Una interna muy dividida, reprodujo y mantuvo los vaivenes ideológicos que se habían producido en la República de Armenia.

Cuando se disolvió la URSS, lo que quedó de los territorios históricos armenios, pasaron a ser la patria tangible para la armenidad a escala planetaria.[6] Las relaciones con la diáspora se vienen transformando fuertemente desde entonces.[7]

---

6. "As Melkonian describes: '…the Diaspora Armenians were left alone […] Separate existence of two segments of the Armenian people during the Cold War further increased and deepened the historical dissimilarities between the Western and Eastern Armenians, and perpetuated among these two segments of stereotypical, mutually misinformed, and unrealistic perceptions of ethnic and political life of Armenians on the opposite side of the dividing line.'" (Baser y Swain, 2009: 56).

7. "For example, a diasporan Armenian's homeland can alternate between, or simultaneously be, the *host*-land, the home-*land*, or the diaspora condition itself as *home*-land. More specifically, by not having the idea of homeland fixed on one spot, a typical diasporan Armenian in the West might consider the homeland to mean

¿Hermanos o primos?, lo enuncia Levon Abrahamian. La propia antropología armenia contemporánea se está planteando el asunto, dada la relevancia a todo nivel de la inmensa diáspora.[8] Esta, ya difusa, extendida y lábil, de todas formas es fuente de grandes oportunidades para el pequeño país anclado en las montañas y dominado por la espada y la cruz, para retomar una imagen medieval. Es decir: ¿hasta dónde llega la diferenciación, en qué sentidos y cómo se la puede concebir conjuntamente a las semejanzas? Todo esto se convirtió en algo sumamente patente cuando pude viajar a Transcaucasia y sentir esa tensión atravesándome de lleno, conociendo a aquella Armenia real y asumiendo por fin que lo que en la intimidad de nuestras familias considerábamos como armenio era otra cosa, o mejor dicho, no era exactamente lo mismo. Para ser lo más gráfico posible: en la Armenia actual no se come *lehmeyún* (plato de la gastronomía incorporado en el Río de la Plata como típico representante de esta minoría inmigrante), y los sonidos de la música que tanto nos identifican a los hijos de la diáspora, o por lo menos a nuestros abuelos, suena allá como árabe y turca... al mismo tiempo que desde aquí los sonidos armenios caucásicos y los azeríes parecen estar más próximos de lo que desde allí se siente y experimenta, en medio de una confrontación étnica y nacionalista que aún persiste y puede agudizarse.

Lo anterior son herramientas para reflexionar sobre la construcción de subjetividad, la creación de identidades, la multiplicidad y heterogeneidad propia de toda confirmación antropológica, a partir de un caso que posee la riqueza de tradiciones milenarias ininterrumpidas y la proliferación de la diversidad en su propio seno. La "*deriva ciliciana*", podríamos decir, escapa de alguna forma al propio debate contemporáneo entre las dos mitades (oriental/occidental), pues es ya híbrida, ya mediterránea, aunque no deja de estar presente dentro de las tramas de la diáspora transnacional y de una cultura genérica que ha tenido flexibilidad milenaria. Más bien diríamos todo lo contrario: la *identidad ciliciana* es testimonio de la tragedia de la identidad, de lo Uno que siempre es Multiplicidad aunque se lo quiera fijar, controlar, dominar.

La inmensa mayoría de los que se reconocen como armenios de la diáspora son descendientes cilicianos, y ésta es una de las razones por las que progresivamente crece el interés de artistas y políticos del país caucásico por encontrar caminos de encuentro con sus prójimos. Como hemos planteado en otra ocasión[9], no solo con Cilicia, sino con varios territorios en diferentes momentos históricos en medio de los tres mares que hacen de bisagra entre Europa y Asia Menor, han existido variadas entidades político-culturales armenias (para no decir países ni naciones, pues eso puede dar a confusiones), a veces simultáneamente. En tal sentido, *la armenidad* se mueve en una dimensión entre lo cultural singular y lo civilizatorio, en el sentido de que constituye la fuente de elaboración de variadas culturas, todas relacionadas. Las presiones cons-

---

the ancestral village in the Ottoman empire, the city of birth in the Middle East (or elsewhere), the country of residency or citizenship, present day Armenia, or the ideal of an Armenia to be–and probably a combination of all of these." (Panossian, 2006: 316).

8. ¿Es posible algún tipo de relacionamiento renovado más allá de la división cuasi dicotómica, occidente-oriente, hoy manifestada entre la diáspora y el país independiente? (Abrahamian, 2000). Entre 1988 y 1999 se pasó por distintas fases en este vínculo: un largo período de quiebre y conflicto, y el comienzo de la reconciliación (Panossian, 2000). Con posterioridad, hubo otro duro momento cuando Turquía intentó replantear las relaciones con Armenia, y nuevamente la negación del genocidio de 1915-1918 fue el emergente por excelencia. Cuestión que volvió a tensionar las relaciones de fuerza entre el país, con sus necesidades actuales, y las reivindicaciones más profundas de los grupos más influyentes de la diáspora.

9. Conferencia ofrecida en la mesa redonda *Diáspora Armenia e identidad Nacional*, Centro Nacional Armenio, Montevideo, 1 de diciembre de 2012.

tantes de invasiones y expropiaciones por parte de otros grupos étnicos hacen que esta naturaleza múltiple no pueda aflorar fácilmente, pues hay que "cerrar filas" ante la posible disolución.

Procesar las transformaciones históricas, y hacer frente a retos de nuevos escenarios a escala regional y planetaria para este tipo de tradiciones culturales milenarias, presentes en diferentes intensidades a lo largo y ancho del planeta, incluyendo territorio uruguayo, no deja de ser siempre un gran desafío por gestionar dichos movimientos, dar lugar a las diferentes temperaturas en el seno de un mismo colectivo y sus redes que se proyectan más allá de fronteras.

Referencias

Abrahamian, L. (1998) The Changing Invariants of Armenian Identity. *Contemporary Caucasus Newsletter. The Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies*, 4, 10-11.

---- (2000) Armenia and Armenian Diaspora - Divergence and Convergence. *Diaspora* [Диаспоры], 1.

Álvarez Pedrosian, E. (2011a) *El afuera en el adentro. Estética, nomadismo y multiplicidades*. Montevideo: LICCOM-UdelaR.

---- (2011b) *Etnografías de la subjetividad. Herramientas para la investigación*. LICCOM-UdelaR.

Baser, B. Swain, A. (2009) Diaspora design versus homeland realities: case study of armenian diaspora. *Caucasian Review of International Affairs*, 3 (1), 45-62.

Bourdieu, P. Wacquant, L. (2005) [1992] *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Breton, R. (1983) [1981] *Las etnias*. Vilassar de Mar (Barcelona): Oikos-Tau.

Clifford, J. (1999) [1997] *Itinerarios transculturales.* [*Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*]. Barcelona: Gedisa.

Deleuze, G. Guattari, F. (1997) [1980] *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Valencia: Pre-textos.

Geertz, C. (1996) [1973] *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Guattari, F. (2000) [1989] *Cartografías esquizoanalíticas*. Buenos Aires: Manantial.

Panossian, R. (2000) Armenia-Diaspora Relations and Identity Differences (the Last Ten Years). *Diaspora* [Диаспоры], 1.

---- (2006) *The Armenians. From Kings and Priests to Merchants and Commissars.* London: Hurst & Co.

Strathern, M. (1987) The limits of auto-anthropology. En: Jackson, A. (ed.) *Anthropology at home*. London – New York: Tavistock-Methuen, ASA Monographs 25, pp. 16-37.

Proponer al cine, el arte, como vía de innovación y construcción de ciudadanía[1]

Mercedes Martín
Licenciada en Psicología. Directora del Festival Internacional de Cine *Llamale H*.
mercedesm@llamaleh.org

En el Coloquio **"Ciudadanías contemporáneas. Cuestionamientos y escenarios"** (Montevideo, noviembre 2013) se nos invitó a reflexionar, - desde la experiencia profesional y como promotora del Festival de Cine Llamale H -, en la mesa **Minorías, identidades y creaciones ciudadanas**, sobre las prácticas sociales y la lucha contra diferentes formas de discriminación. La pregunta de si las prácticas artísticas que implican a la población pueden devenir vectores de *ciudadanía activa*, exige una respuesta compleja a la que podríamos adelantarnos diciendo que sí. Estas prácticas sí pueden devenir en vectores de ciudadanía. Pero para ello es importante pensar en cómo generamos esas prácticas, para no reproducir otras preexistentes o repetir las anteriores sin evaluar los impactos y cambios anteriormente generados.

Esta respuesta surge de la experiencia llevada adelante por Llamale H, Asociación Civil por la Cultura y la Diversidad. Esta asociación ha desarrollado distintas propuestas audiovisuales y artísticas entre las que se destacan 7 ediciones del Festival Internacional de Cine sobre Diversidad Sexual y de Género "Llamale H", que se desarrolla anualmente en Montevideo y circula en forma itinerante por todo el país.

El objeto social de Llamale H como asociación civil es:

> "La creación, gestión y desarrollo de proyectos culturales, educativos y sociales; la realización de estudios, análisis e investigaciones; la publicación, capacitación, creación de grupos de apoyo y diseminación de la información, cuya finalidad sea incidir en la modificación de las diferentes prácticas institucionales, sociales e individuales que afecten la igualdad de derechos y deberes y la inclusión social tanto de la mujer como de las minorías sociales y sexuales".

1. Coloquio Internacional *Ciudadanías contemporáneas: cuestionamientos y escenarios*, Universidad de la República y Universidad París 8 Vincennes Saint-Denis, *28, 29 y 30 de noviembre de 2013.*

Desde nuestro objeto social nos planteamos entonces que se puede crear, gestionar y desarrollar proyectos que impliquen un involucramiento ciudadano, a partir de propuestas inclusivas. Si bien el Festival Llamale H exhibe películas sobre diversidad sexual y de género, fue evolucionando en sus distintas ediciones hasta proponer un Festival que incorpora materiales sobre la sexualidad en general.

En sus primeros tiempos el planteo se concentraba en generar representación pública a las "minorías". Si bien entrecomillamos minorías en el entendido de que es una categoría actualmente cuestionada, entre otras cosas porque hoy todos somos parte de alguna. Si bien es claro que nuestro objetivo era dar visibilidad a contenidos temáticos que no están disponibles en los circuitos tradicionales de exhibición cinematográfica, pero siempre proponiéndolo como una invitación a todos los públicos.

Percibíamos claramente una demanda de películas que reflejen qué les pasa a los gays, lesbianas y trans, en el entendido que el *mainstream* continúa dando gran prevalencia a historias de amor, documentales, dramas, etc, en los cuales no tienen visibilidad estos grupos poblacionales. Pensando desde la comunicad LGBT uno podría preguntarse ¿qué pasa cuando el repertorio social no nos muestra lo que a *nosotros* nos pasa?

El tema de la *otredad* es uno en el que no podemos ahondar en estas líneas, pero claramente existía un vacío de contenidos vinculados a estos temas. Vacío que impacta sobre las subjetividades. Desde la psicología mucho se ha teorizado sobre los modelos identificatorios parentales sobre la vida de los hijos. ¿Qué sucede con los modelos identificatorios cuando la pareja es homoparental? ¿Qué sucede cuando un adolescente comienza a cuestionarse porque su orientación sexual no es la hegemónica? ¿Cuál es el acervo cultural que contrabalancea aquellos vacíos?

Ríos de tinta literaria se han escrito sobre esto y también el cine, desde clásicos como "Muerte en Venecia" o "Zorba el griego", han planteado historias de amor homosexual. Sin embargo, pareciera que eso permea en la cultura de diferente forma.

Lo anterior alude a lo que algunas personas en particular pueden sentir cuando disfrutan de un contenido cultural, pero deberíamos referirnos también al público general. Hemos recibido comentarios sobre nuestras exhibiciones tales como "esta película me cambió la perspectiva de…". Sabemos que al decir de Einstein, es más fácil romper un átomo que un prejuicio y por eso no deberíamos doblegarnos ante ellos sino continuar procurando generar cambios en el imaginario.

Dar visibilidad implica mucho más que mostrar, en tanto también es posibilitar el reconocimiento. Reconocer que no todo el mundo es heterosexual, como suele trasmitirnos por ejemplo la publicidad, reproduciendo un modelo de sociedad hetero-normativo en las que las variantes del género y de la sexualidad quedan marginalizadas.

Un proyecto como Llamale H puede devenir vector de ciudadanía activa porque supone entones:

– Participación social, en la medida que supone dialogar con el contexto donde se genera cada actividad y evaluar el acercamiento de los distintos públicos. Esto es fundamental al momento de pensar en vectores de ciudadanía activa: no son procesos para algunos o algunas, tienen que convocar justamente a toda la ciudadanía.
– Porque plantea sus contenidos desde una perspectiva de Derechos Humanos: tanto la orientación sexual como la identidad de género son modos de vivir que deben ser respetados. La discriminación no es una opción y tiene como respaldo en nuestro país, la Ley 17.817.

- La perspectiva de DDHH implica ir más allá de los derechos civiles y políticos, para extenderlos a lo que son una amplia gama de derechos económicos, sociales y culturales (Protocolo Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales).
- En base a lo anterior es que los nuestros son proyectos de desarrollo en el sentido que: van generando procesos de cambio cultural y produciendo capacidades reflexivas nuevas.
- Son todos los actores sociales quienes pueden participar de este proceso. En un taller sobre Diversidad Sexual con estudiantes se nos preguntaba con inquietud: *¿De qué nos quieren convencer acá?* Ante esto, se desmonta el prejuicio indicando que también se hacen talleres para discutir temas como la revolución francesa o los gobiernos dictatoriales en Uruguay. El *a priori* de que con nuestro taller estamos buscando "adeptos", es decir personas que se identifiquen como gays, lesbianas o trans, da cuenta de la homofobia con la que se viven estos temas. Y también los temores asociados, con una pregunta subyacente: ¿"en qué puede verse interpelada mi sexualidad si participo de un taller sobre este tema"?
- También se dialoga con los medios de comunicación, que unos años atrás solían preguntar acerca de la programación de Llamale H, si los contenidos eran pornográficos. No se trata aquí de justificar o no la inclusión de contenidos de ese género en el festival, pero claramente, el que surgieran estas preguntas al inicio, daba cuenta de que el mismo modelo hetero-normativo que cuestiona a las identidades no hegemónicas, castiga a quien pretenda llevar un discurso diferente, en este caso "acusando" a la propuesta de pornográfica, como modo de subestimarla.

Como organización de la sociedad civil, nuestra conceptualización surge desde la práctica. Este proceso ha sido muy rico y seguirá siéndolo, entre otras cosas porque participar de este tipo de propuestas nos obliga a repensar y a partir de eso generar nuevos proyectos que tengan incidencia social.

Creemos que no es suficiente con buenos diseños de política pública, así como tampoco lo son los imprescindibles avances legales que restituyen de derechos a la población de gays, lesbianas y trans. Debería existir una complementariedad y una retroalimentación en la misma dirección por parte del Estado y la sociedad civil, que compartimos quizás no las mismas, pero sí responsabilidades asociadas al espacio social que ocupamos.

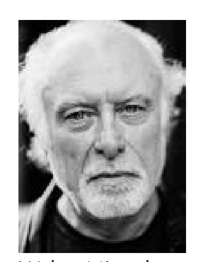
Las llamadas acciones afirmativas que protegen poblaciones vulneradas son por definición transitorias y por eso es que debemos estar atentos a lo que sucede en el mismo contexto en el cual esas acciones afirmativas se generan. ¿Estamos realmente promoviendo un cambio cultural y social? ¿Qué brecha es la que distancia la Ley de una vida que realmente otorgue igualdad de derechos y oportunidades para todos y todas?

Conferencias

Walter Mignolo[1] y Mariela Eva Rodríguez[2] en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Nicolás Guigou

Doctor en Antropología Social por la UFRGS, Brasil.
Director del Departamento de Antropología Social, FHCE, Universidad de la República. lelio.guigou@gmail.com



Walter Mignolo

La Sala Maggiolo de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación estaba repleta. Micrófonos y amplificadores se movían para llevar la voz de Walter Mignolo, su sonido, a las escaleras y pasillos de nuestro centro académico.

(De) colonialidad y América Latina supo titularse la conferencia (charla) de Mignolo, organizada por el Departamento de Antropología Social, un 28 de abril de 2014 al mediodía. Disertante brillante, Mignolo dialogó frente a un numeroso público que desbordaba por todo lados el lugar de reunión.

Un pensamiento singular se iba desarrollando paulatinamente en el cual se desbrozaban conceptos fundamentales del autor de 'La idea de América Latina', remitiéndose a su trayecto académico, biográfico y político.

El análisis decolonial y el pensar decolonialmente –fundamental para la antropología, disciplina colonialista como bien señaló en su disertación Mariela Eva Rodríguez, y también para la antropología caucásica vernácula desde la perspectiva del que suscribe- se basaría en el desvincularse, en el proceso productivo y reflexivo de la desvinculación con lo que Mignolo denomina la matriz colonial de poder.

1. Walter Mignolo es profesor de la Universidad de Duke, Estados Unidos. Fue alumno de Roland Barthes y Gérard Gennete en Francia, donde estudió semiótica. Mignolo ha publicado numerosos trabajos sobre semiótica y teoría literaria, trabajando diferentes aspectos del mundo moderno y colonial. Le debemos la exploración de conceptos como colonialidad global, geopolítica del conocimiento, transmodernidad, pensamiento fronterizo y pluriversalidad. Entre sus libros podemos mencionar: Desobediencia epistémica; Aprender a Desaprender: descoloniales Reflexiones de Eurasia y las Américas; El lado más oscuro de la modernidad occidental: globales futuros, opciones descoloniales; La Idea de América Latina; El lado más oscuro del Renacimiento; Escribiendo sin palabras. Para ampliar la información acerca de su biografía, libros y artículos publicados, se puede acceder al portal http://waltermignolo.com/

2. Doctora en Antropología, UBA/CONICET, Argentina.

La matriz colonial de poder -su reconocimiento- supone en buena parte el reconocimiento de la historia de la modernidad, aunque ya no como proyecto incompleto (en el sentido habermasiano) sino como necesaria productora de colonialidad.

El dúo modernidad/colonialidad, arrastra temporalidades pasadas y se proyectaría en esta Alta Modernidad mediante el control del saber científico-tecnológico, el saber cada vez más operacionalizado, clasificado, estandarizado y domesticado de las ciencias humanas y sociales, el saber de los cuerpos, de las subjetividades, de las moralidades y estéticas contemporáneas que se encontrarían capturados por la citada matriz colonial de poder.

Sin embargo, esta captura resulta interpelada por sus fracasos constantes: la matriz colonial de poder destruye y excluye a la mayoría de la humanidad y entretiene, desvía, seduce y engarza en una irracional red de consumo destructiva y gestora de sin-sentidos varios a los supuestos y favorecidos 'incluidos'.

La Sociedad política global emergente, se constituiría –siguiendo a Mignolo- como un sujeto múltiple y heterogéneo de oposición a la matriz colonial de poder. En este sentido (y que sirva para reflexionar a los/las antropólogos/as involucrados/as en políticas estatales públicas) Mignolo indicó firmemente la imposibilidad de descolonizar desde/con el Estado. De esta manera, la bondad ínsita a las/los profesionales de la Antropología que se dedican a esta área, queda en cuestión en función de la inevitable (directa o indirectamente) captura estatal no únicamente cristalizada en los resultados visuales y textuales de una relación etnográficamente culposa, sino en la configuración en general del saber proveniente de estas experiencias estatales colonialistas.

Por su parte, la Dra. Mariela Eva Rodríguez, cuya conferencia intitulada 'Memorias, silencios y reemergencias indígenas en la Patagonia Austral' se centró en su experiencia etnográfica con los tehuelches, relatando su etnografía participativa –la tentativa de la misma- llevando a cabo asimismo una arqueología de los tratamientos colonialistas del saber psiquiátrico y lingüístico sobre la citada singularidad cultural.

Por último, y con el apoyo tanto de Walter Mignolo como de Mariela Eva Rodríguez, se hizo referencia a la solicitud del Departamento de Antropología Social (Guigou, L. Nicolás 'Uruguay, país sin indios…') en relación a la urgencia de firmar el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT),

Los citados investigadores, conjuntamente con el especialista en la temática de colonialismos y reemergencias étnicas, el Dr. Gustavo Verdesio (Department of Romance Languages & Literatures, Department of American Culture, Native American Studies, The University of Michigan) apoyaron dicha iniciativa, basada en el siguiente texto publicado en el portal de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación:

URUGUAY, PAÍS SIN INDIOS...

Acerca del 10 de abril, día de la Nación Charrúa y de la Identidad Indígena, ver nota publicada en el portal de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación: Guigou, L. Nicolás. *Uruguay, país sin índios*… 11/04/2014, http://www.fhuce.edu.uy/index.php/ciencias-antropologicas/departamento-de-antropologia-social/novedades/3776-uruguay-pais-sin-indios

Conferencia internacional e interdisciplinaria
organizada por:
Elisabeth Anstett (CNRS - Iris)
José López Mazz (Universidad de la República, Uruguay)
y Denis Merklen (Université Sorbonne Nouvelle - IHEAL)

DESPUÉS DE LA VIOLENCIA

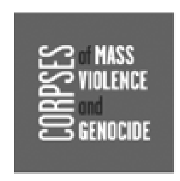
Europa/América Latina
Experiencias cruzadas

Fundación Polo Mercosur
Montevideo (Uy)
8 y 9 de Mayo de 2014
9:30 - 18:00 hs.

En el curso del siglo XX, tanto Europa como América Latina fueron atravesadas por múltiples episodios de violencia extrema: rebeliones, masacres, terrorismo de Estado, crímenes de masa. ¿Cómo enfrentan las democracias la herencia de la violencia extrema? Se trata de poner lado a lado las experiencias europeas y sudamericanas, con el propósito de analizar los diferentes dispositivos de salida de la violencia. Antropólogos, filósofos, historiadores, juristas y sociólogos reunidos para observar cuáles son los límites y las contribuciones que cada experiencia nacional nos enseña.

www.despuesdelaviolencia.fr

Información:
despuesdelaviolencia@gmail.com

























Comentarios sobre Conferencia Internacional "Después de la violencia"

José Ma. López Mazz
Coordinador Grupo de Investigación en Antropología Forense, FHCE, Universidad de la República, Uruguay.
lopezmazz@yahoo.com.uy

Los días 8 y 9 de mayo de 2014 tuvo lugar en el edificio Mercosur la conferencia internacional "Después de la violencia", una reunión académica en torno a la comprensión y gestión de los escenarios de violencia de masa, que tan tristemente han caracterizado el siglo XX.

La reunión que buscaba comparar y reflexionar sobre experiencias cruzadas entre Europa y América Latina., puso en la misma mesa a antropólogos, arqueólogos, historiadores, sociólogos, criminólogos, abogados, juristas, filósofos y artistas; para debatir el fenómeno multiforme de la violencia.

La actividad contó con el apoyo de la Fundación académica Polo Mercosur, la Embajada de Francia en Uruguay, la Embajada uruguaya en Paris, el Instituto de Altos Estudios de América Latina (La Sorbona, Paris III) la Comisión Sectorial de Investigación Científica/UdelaR, la Facultad de Ciencias Sociales, la Facultad de Humanidades y el Ministerio de Relaciones Exteriores. Los organizadores forman parte de grupos de investigación de Francia (IRIS, Tepsis, Corpses of mass violence) y Uruguay (GIAF/UdelaR) que trabajan el tema, desde el terreno y desde el laboratorio.

La primera mesa redonda (L. Fondebrider, A. Lusiardo, O. Girón, C. Marín, J. López Mazz) discutió la vigencia de **la etapa de exhumación** de restos humanos y todos sus desafíos técnicos, éticos y jurídicos. En donde los tribunales de la justicia transicional consiguen establecerse, la prueba arqueológica y antropológica forense se pone al servicio de familiares, abogados, fiscales y jueces. No obstante, la necesidad de búsqueda, localización y buena exhumación, es una demanda permanente de familiares de las víctimas que no puede ser soslayado. Desde las madres chilenas raspando con el taco de sus zapatos la tierra del desierto de Atacama buscando las víctimas de la caravana de la muerte, hasta las familias guatemaltecas participando de las excavaciones forenses, pasando por las demandas de las madres argentinas, brasileras, paraguayas y uruguayas; la exhumación es un derecho que termina con la negación y el ocultamiento del crimen.

La segunda mesa redonda (J. M. Dreyfus, A. Rico, di Giorgi, Markarian) trato el tema de **¿cómo y a partir de que fuentes escribir las historias violentas?** A diferente velocidad y desde diferentes puntos de vista, se construyen narrativas circunstanciales que buscan hacer entendible la violencia. El modelo de "la transición en paz" ha contado con políticos que han hecho de historiadores, construyendo una narrativa que atiende a sus propias necesidades corporativas en detrimento de los procesos de verdad y justicia.

Las fuentes para escribir las historias violentas constituyen un punto crítico y su acceso ocurre en un proceso dilatado de tiempo, pautado en parte por la voluntad de los testigos-víctimas. Los archivos demandan un proceso técnico específico que cuide su integridad .y su buen manejo. El resultado del debate muestra un saldo perfectible, pues aún sabemos muy poco de las perspectivas de las propias víctimas de la violencia.

La tercera mesa redonda (E. Tassin, G. Gatti, A. Marchesi) planteó el gran dilema de **¿cómo decir la verdad sobre la violencia?** Las experiencias de una salida concensuada de la violencia a través de las comisiones de verdad y reconciliación, muestran una gran diversidad de escenarios, itinerarios y resultados. Esa variabilidad en parte se reporta a la variabilidad cultural de los protagonistas y al suceso de las estrategias públicas instrumentadas. No obstante, algunos de los protagonistas sienten cierta "banalización del bien" que se apodera y maneja a las propias víctimas.

La filosofía y la sociología del lenguaje permiten reconocer matices y preguntarse sobre la naturaleza de los dispositivos que enuncian la verdad sobre la violencia. La verdad sigue siendo una deuda en muchas de sus acepciones y alcances. Después de la violencia se construyen verdades híbridas, a partir de las debilidades de la justicia y las debilidades de la academia.

La cuarta mesa redonda (S. Garibian, C. Fournet, M. Guianze) abordó el efecto final de **los diferentes dispositivos a través de los cuales se ha pretendido juzgar** a los responsables de los crímenes en masa, los genocidios y los crímenes de lesa humanidad. Los juicios internacionales por los crímenes de lesa humanidad en la ex Yugoslavia y el genocidio de Ruanda dejan a luz muchas paradojas. Otro tanto ocurre con el estudio comparativo de los procesos argentino y uruguayo, ya que permiten percibir que detrás de las buenas intenciones universales del derecho, están siempre las limitaciones políticas locales.

Los alcances de la legislación internacional, su relativa adecuación a las leyes nacionales, así como los vaivenes teóricos orientados políticamente, marcan un espacio de constante desafío argumental y estratégico; contra la impunidad de los perpetradores de la violencia extrema.

La quinta mesa redonda (D. Merklen, L. Martín, R. Paternain) se ocupó del análisis del tratamiento de **las nuevas formas de violencia de masas** en el seno de las democracias modernas y las estrategias de politización de las mismas. La continuidad institucional de los dispositivos estatales de represión desde las épocas del terrorismo de estado, parecen amenazar un tratamiento de los nuevos fenómenos violentos ordinarios. Los incendios de autos y de bibliotecas, sugieren mensajes políticos encubiertos que los politólogos no alcanzan a comprender.

La oposición entre violencia del pasado y del presente; entre violencia política y civil, y entre violencia de masas y violencia ordinaria, recortan el panorama contemporáneo del flagelo. Es en todos esos contextos que la política aparece como una variable omnipresente.

La sexta y última mesa redonda (E. Anstett, V. Martínez, E. Domergue) abordó el desafío de **¿cómo mostrar la violencia? sin caer en el *voyeurismo***. El tratamiento cultural, educativo y artístico de la violencia constituye un espacio privilegiado de reflexión y comprensión de la dimensión ética del problema. La exposición de los restos humanos en los museos del horror (Ruanda, Camboya, entre otros) demanda un guión que ubique precisamente los objetos en los contextos rememorados.

Facilitar la comprensión de los procesos violentos con dispositivos sensoriales, ayuda a crear las condiciones sociales para que no vuelvan a ocurrir. Los museos, las producciones documentales y los testimonios literarios, suman una variada reciprocidad de perspectivas, indispensables en sociedades que salen de períodos de violencia extrema. La búsqueda de un desaparecido no termina con las 6 gotas de sangre que confirman su identificación. La experiencia de un familiar puede transformarse en un singular testimonio artístico, útil a una educación comprometida con la paz.

Las imágenes del horror son aún borrosas, están ausentes y son escasas. Los documentalistas precisan que la investigación traiga al presente todas las dimensiones posibles de ese pasado. Los testimonios y sus perspectivas, los lugares, las cosas y los cuerpos, tienen que ser escuchados y vistos. Es el derecho de las víctimas y la demanda ciudadana que legítimamente debe atender el comunicador. Esa es la historia de este sub presente que nos ocupa.

Durante los dos días de trabajo, las aproximaciones teóricas repasaron algunos ámbitos clásicos vinculados al estudio de la violencia: el derecho, la ciencia, la filosofía, la política y la ética. Los diseños metodológicos ilustraron la complejidad de los escenarios históricos y culturales a los que debieron atender. Hubo acuerdo en que la eficiencia y confiabilidad de los dispositivos técnicos forenses y las narrativas ajustadas a la verdad construyen el escenario más justo de establecer el hecho violento, a los fines de su gestión social, histórica y penal. El carácter político de los hechos violentos, en todas sus dimensiones y velocidades, apareció regularmente en las exposiciones y debates.

Finalmente, quedó claro que desde la investigación y desde la educación, se debe hacer el máximo esfuerzo en crear las condiciones para que no ocurran este tipo de hechos.

5. Notas, noticias, eventos

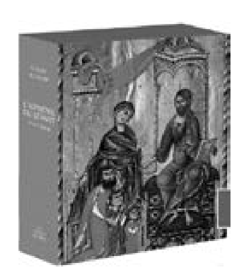


Exposición, Maldonado, 2007 - Taller Lara

Conferencias en Montevideo con interés socioantropológico

Prof. Claude Mutafián

5 y 6 de Setiembre de 2013



El Profesor Mutafián, franco-armenio, doctorado en Historia, autor de varias obras sobre Armenia, especializado en la Cilicia. claude.mutafian@wanadoo.fr

Las exposiciones de C. Mutafián tienen contenidos de interés histórico, étnico cultural y de DDHH.

Conferencias dictadas:

1.- **"El Genocidio de los armenios y el negacionismo. Temas actuales de Armenia".**
Sala de Actos del Ministerio de Relaciones Exteriores, Colonia 1206. Jueves 5 de setiembre, 19hs.

2.- **"La Cilicia armenia: el Reino frente a las cruzadas y los mongoles. Supervivencia, genocidio y actualidad".**
Aula "Pablo de María" de la Facultad de Derecho de la Universidad de la República, Av.18 de Julio 1824. Viernes 6 de setiembre, 19hs.

Participación especial del Coro Polifónico Grung bajo la dirección del Maestro Álvaro Hagopián.

Colaboraron en la organización de las conferencias:

Unión General Armenia de Beneficencia.

Eduardo Alvarez Pedrosian, del Departamento de Ciencias Humanas y Sociales de la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación, Universidad de la República.

Andrea Gayoso, del Departamento de Historia Universal, Instituto de Historia.

Sonnia Romero Gorski, del Departamento de Antropología Social, Instituto de Antropología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.

Conferencia-debate

Dr. Bernard Pintureau

Investigador del INRA, Francia

Organizado por:
Dpto. Antropología Social, Dra. Sonnia Romero
Dpto. Antropología Biológica, Dra. Isabel Barreto
Martes 1º de octubre 2013, 18h30.
Sala Cassinoni, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - Magallanes 1577

Visitó Montevideo como profesor invitado de la Facultad de Agronomía (UDELAR).

Zoólogo, especializado en entomología. A lo largo de su carrera ha investigado y reflexionado sobre la Evolución.

La formación en Sistemática Evolutiva lo ha conducido a estudiar y revisar las consecuencias de dichas especifidades en términos de clasificación dentro de los reinos biológicos.

Centró su conferencia en la siguiente pregunta: *¿Podemos seguir considerando al Hombre como perteneciente al reino animal?*

Todos los seres vivos están clasificados en un Reino, categoría más amplia de la taxonomía. Los Reinos se definieron a partir de grandes trastornos evolutivos. El Hombre fue primero excluido del Reino animal por razones religiosas; fue integrado en dicho Reino luego del reconocimiento de una filiación evolutiva con los grandes Primates. Sin embargo la existencia de una filiación no implica la integración en un mismo grupo al ascendiente y el descendiente, si un carácter muestra una novedad totalmente esencial.

El Hombre es un animal inteligente, y son las consecuencias de esa inteligencia las que determinan un carácter totalmente nuevo. Consideramos que este carácter podría justificar la clasificación del Hombre dentro de un Reino particular. El Reino Humano.

En efecto, la inteligencia permitió una colonización de todos los ambientes gracias a una adaptación ya no biológica, sino socio-cultural. La evolución basada sobre la acumulación de caracteres adquiridos, ya no debería ser considerada de tipo darwiniana sino lamarckiana. Esto constituye una gran novedad.

Por otra parte la especie humana conoce una fuerte heterogeneidad de desarrollo. Si bien varias poblaciones se despegaron de la evolución biológica, otras aún se mantienen sometidas a las fuertes presiones de la selección.

El Programa de Posgrados de la FHCE, con el auspicio de la Comisión de Posgrados de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación invitó a dictar una conferencia en el marco del Seminario de Tesis del Doctorado en Antropología al Prof. Denis Merklen, de la EHESS de Paris.
denis.merklen@free.fr

"Bibliotecas en llamas. Violencias sociales y cultura de lo escrito"

Lugar: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Magallanes 1577, Sala Maggiolo.
Día: miércoles 7 de mayo de 2014, Hora 19:00.

La exposición del sociólogo D. Merklen, uruguayo con carrera profesional en Francia, se centró en la presentación de investigación y resultados sobre tema de actualidad: el ataque sistemático contra bibliotecas barriales, contra funcionarios de esas instituciones y contra el material que se supone destinado al uso y mejoramiento de calidad de vida de sectores que viven en barrios periféricos de Paris. El incendio de bibliotecas es como la forma más impactante, pero no la única, de los actos destructivos que resultan desconcertantes y en todo caso no se dejan interpretar de forma lineal o simplista.

¿Cómo comprender estos actos? ¿Cuál es el blanco de los ataques? ¿Una institución pública? ¿Un edificio que representa el poder o la República? ¿Una biblioteca, sí pero… qué es o qué representa una biblioteca para "ellos", es decir para los agentes directos de gestos violentos o destructivos?

El primer paso para salir de la confusión fue tomar conciencia de que "nosotros" –bibliotecarios, docentes, sociólogos, investigadores–, formamos parte de un grupo particular: nos ganamos la vida y afirmamos nuestra posición social en el mercado del libro. El libro, a menudo presentado como atributo del individuo, un soporte de la profundización de su relación consigo mismo, es también un objeto social del que nos servimos para trazar fronteras entre grupos y categorías.

En el contexto presente el ataque a una biblioteca de barrio no puede ser interpretado unívocamente como un acto contra la cultura, la democracia, la ciudad. La naturaleza del acto es profundamente ambivalente. Por una parte debe ser observado en el marco de los conflictos entre el Estado y las clases populares y por otra parte, como incluidos en los cruces que dividen las clases populares comprendiendo a las periferias (banlieus).

D. Merklen refirió el testimonio de personas entrevistadas que reclamaron "darle trabajo a los jóvenes, así podrán comprarse libros. Para qué bibliotecas?". Los testimonios indican que solo el trabajo puede permitir la instrucción, y aún más lejos, alguien advirtió que el multiplicar ese tipo de instituciones tiene una finalidad "adormecedora", una nueva biblioteca puede componer un mensaje, puede leerse como "quédense allí, en su lugar" o "tengan esto como para entretenerse". Pero en definitiva no se aporta una verdadera solución.

Qué tipo de soluciones esperan los jóvenes en los barrios, al norte de Paris? Facilidades, accesos. Dicen que están "quemados". Piden trabajo pero la respuesta que les llega es "instrúyanse y quédense en su rincón", pero entonces para qué instruirse? Ellos mismos explican que los habitantes de los barrios saben muy bien cómo moverse, pueden ir hasta una biblioteca más lejos.

Los discursos y respuestas que D. Merklen trajo durante la conferencia, ejemplos entre otros posibles, habilitaron la evocación de la posición ambigua de las clases populares frente a la *cultura de lo escrito*. Frente a instituciones, como las bibliotecas de barrio, se abre un universo muy fragmentado.

En la reflexión e interpretación dejó entrever un camino posible: ir hacia la sociedad civil con propuestas para mejorar la participación, en relaciones cara a cara trabajar en la socialización, en la formación de grupos sociales, pero sin desconocer que todo acceso a instituciones o beneficios sociales se realizan en formularios, el pasaje por la escritura es un requisito de ciudadanía. Aunque la adquisición de ese manejo, como saber necesario, no pasa únicamente por la aceptación de lugares donde se exponen libros.

La conferencia permitió de forma breve y segura apreciar la calidad teórica y metodológica de la investigación etnográfica, aspecto que fue muy apreciado por quienes se encuentran en proceso de formulación de sus propios proyectos de tesis, doctorales o magistrales.

Tesis de Maestría defendida en diciembre 2013

"Sin título. Tejidos artesanales en la Ciudad Vieja de Montevideo"

Macarena Montañez
macarenamontañez.pozodeagua@gmail.com

Presentación

Lo que sigue es una breve nota sobre la tesis de Maestría en Ciencias Humana, opción Antropología de la Cuenca del Plata, realizada con la tutoría de la Dra. Susan Lobo a quien estoy enteramente agradecida por su generoso apoyo en el largo periplo que implicó su desarrollo hasta la instancia final de su defensa en Diciembre de 2013.

Partí desde una pregunta inicial. Al igual que en otros países latinoamericanos, en Uruguay - país dedicado a la ganadería y en particular a la cría de ovinos desde hace dos siglos- existe una tradición textil artesanal que involucre a la lana?

A partir de esta interrogante definí el objetivo de la investigación que realicé entre los meses de enero de 2009 y octubre de 2010 : explorar las trayectorias de las tejedoras/es, las tradiciones de las que se apropian y recrean e identificar las modalidades del "saber-hacer", los estilos y la circulación de los productos.

El trabajo de campo se desarrolló en el espacio comprendido entre el Puerto de Montevideo y la Puerta de la Ciudadela, zona en la que existe una notoria concentración de servicios financieros y culturales: museos, propuestas gastronómicas, una feria de antigüedades en la Plaza Matriz y varios puestos de venta callejera de artículos artesanales conocido como "Paseo de Compras Ciudad Vieja".

La estrategia fue hacer recorridos, observar puestos de venta de prendas tejidas, contactar y entrevistar a los actores vinculados a la producción y venta de tejidos artesanales establecidos en la zona determinada. En total fueron veinte personas entrevistadas, diecisiete vinculadas en forma directa al campo de estudio y tres en forma complementaria.

Quienes tejen, qué es lo que tejen y cómo lo aprendieron?

Actualmente el tejido artesanal en Uruguay es producido por tejedores independientes, pequeñas empresas familiares, cooperativas y fábricas.

La actividad se desarrolla con fines económicos, productivos y no como un hobby o con interés artístico.

Los tejidos se realizan empleando fibras naturales y sintéticas y un repertorio de técnicas diverso.

Se tejen sacos, sacones, ponchos cortos y largos, buzos, ruanas, polleras, chaquetas, boinas y gorros; en fieltro se realizan accesorios: carteras, prendedores, anillos, collares y tocados para novias.

Mayormente los tejidos son prendas para dama y niños, algunos artículos para hombres, como ponchos, sacos y buzos, y una pequeña gama de piezas para el hogar: mantas, camineros, alfombras, senderos y manteles individuales.

Se utiliza lana natural o industrial, piel de conejo, tela, acrílicos o hilados combinados, fibras importadas como alpaca, lino, vicuña o seda.

Las técnicas empleadas son: Dos agujas (punto jersey/arroz/santa clara/garbanzo) Crochet. Fieltro. Bordados. Macramé. Técnicas combinadas (Ej.: dos agujas con terminaciones en crochet); telas tejidas en telar semi-mecánico, telar criollo y máquina de tejer doméstica.

Cómo es un tejido "uruguayo"? le pregunté a Cecilia de Manos del Uruguay[1] hace cuatro años. Ella respondió:

> "*Lana tipo mecha, tejido a mano, bien artesanal; en el exterior tienen encasillado a Uruguay con eso, es bastante frágil; si en tres años nadie exporta nada, desaparece"*.

La descripción de los tejidos, sus técnicas, el modo en que los conciben y desarrollan, ha ocupado un espacio central en todas las entrevistas. Los atributos de los tejidos y las técnicas han sido ponderados por encima de otras preguntas y temas que se exploraron, como el origen del aprendizaje, aspecto que no fue jerarquizado por los entrevistados.

En tal sentido, los tejedores recurren a un "saber hacer" que les es propio y se resignifica al convertirse en actividad lucrativa y socializante que "… genera nuevas posibilidades del sujeto y por tanto de subjetividad" (Guigou, 2006, p. 70).



En la búsqueda de estrategias para mantener, incidir o modificar la economía familiar se evoca un conocimiento del acervo doméstico y familiar (en algunos casos es una actividad complementaria de otra, como cuidar enfermos o trabajar en una fábrica).

Estamos en presencia de una tradición familiar que circula desde lo doméstico/local al ámbito de lo global y se actualiza en la combinación de técnicas e hilados, en la incorporación de fibras y materiales de "toque artesanal" (botones de nogal o cerámica) y en el desarrollo de nuevos productos (más livianos, más fáciles de transportar, más a la moda).

En relación a los aspectos identitarios, el "ser tejedor/a" o "ser artesana", podemos afirmar como plantea Bauman (2005) que se trata de una identidad flexible que responde a las "mutaciones" que

1. El caso de Manos del Uruguay fue analizado en un capítulo completo de la tesis, dado que se trata de una trayectoria colectiva que ha sufrido múltiples transformaciones desde su creación en los años 1970 además de ser una experiencia inspiradora de otros emprendimientos actuales



el sujeto enfrenta en el transcurso de su vida en la búsqueda de autorrealización y estabilidad.

Eli de Manos del Uruguay expresa que su "autoestima se ha fortalecido al ser integrante de la Cooperativa" y *Beatriz*, tejedora independiente, dice: "me siento feliz por hacer lo que hago…". Aunque coincide con Marta de Casupá cuando expresa: "Vivir de esto, no! Imposible".

Tejer prendas de manera artesanal implica horas de trabajo que no se pueden sumar al precio final de la prenda cuando esta llega al mercado por que haría la venta inviable. Los tejedores y diseñadoras observan en el público local cierta inhibición, desinterés o desprecio hacia la lana. Sostienen que son los extranjeros quienes aprecian y valoran la actividad artesanal, ellos no discuten los precios y elogian el producto "… el extranjero conoce, valora, aprecia, el uruguayo no…" (Daniel).

Si el movimiento de las mercancías está determinado históricamente por el conocimiento del mercado que poseen algunos productores, en el caso de la producción de tejidos artesanales en Uruguay, claramente son las empresas las que cuentan con más recursos para obtener mejores ganancias de las ventas de sus productos y desarrollar estrategias de comercialización eficientes. Mientras que los tejedores independientes hablan de insistir, buscar oportunidades y perseverar.

Síntesis de resultados

Detectamos un "tradicionalismo formal" (Balandier, 1993, en Romero 2011: 198) donde si bien se mantienen las prácticas culturales (tejido a dos agujas, telar criollo o semi mecánico) las formas modifican su contenido, actualizándose y adaptándose a nuevas demandas del mercado, por lo que hay una continuidad de las apariencias que sirve a diseños nuevos.

Tenemos una artesanía inserta en el espacio urbano, en el marco de un circuito de consumo turístico que condiciona a adaptar y modificar las características de producción y cierto temor a la falta de continuidad del oficio de tejedores:

> *Tenemos la lana, tenemos todo, pero no hay quien teja.* (Claudia, Montelan S.A)

En los últimos años he visitado frecuentemente la zona de estudio. Se ha modificado bastante desde que comencé la investigación en 2009. Los tejedores han incorporado a sus puestos productos importados de China o reducido el número de prendas en exhibición. A lo largo de la Peatonal Sarandí, bordeando la Plaza Matriz hay una media docena de "telas" cubiertas por tejidos peruanos o bolivianos, sombreros tipo "panamá" y pañuelos estampados de origen chino. Quienes atienden esos puestos son inmigrantes, algunas mujeres con sus bebés en brazos.

Se produjo la anunciada disminución de la producción artesanal de tejidos, o por lo menos ya no son tan visibles ni los artesanos/as tejedores, ni sus productos.

Debo expresar mi agradecimiento a la Dra. Sonnia Romero y a Pincho Casanova, siempre. Ambos saben las razones.

Bibliografía ampliada para la Defensa realizada en Diciembre de 2013

APPADURAI, Arjun (ed.). Introducción. En: *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías.* Grijalbo. México. 1991.

BAUMAN, Zigmunt. Identidad. Losada. Madrid, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *La Distinción. Criterios y bases sociales del gusto.* Taurus. Madrid.1988.

Geertz, Clifford. El antropólogo como autor. Paidos Studio. Barcelona, 1989.

Guigou, L. Nicolás (2006) "Cómo hacer una cartografía del tiempo y la memoria?" En: *Anuario de Antropología Social y Cultural del Uruguay 2006,* Departamento de Antropología social, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Udelar, Nordan editorial, Montevideo.

Guigou, L. Nicolás y Bassin, José (2011) "Ciudades en perspectiva. Un estudio socio-espacial sobre Manaus y Montevideo". En: *Anuario Antropología Social y Cultural en Uruguay 2010-2011*, Departamento de Antropología social, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Udelar, Nordan, Montevideo.

Romero Gorski, Sonnia (2003) "Prefacio". En: Gravano, Ariel (comp.), *Antropología de lo barrial. Estudios sobre producción simbólica de la vida barrial*. Ed. Espacio, Buenos Aires.

RAM VI Reunión de Antropología del MERCOSUR. FHCE, UdelaR, 2005.

Romero Gorski, Sonnia (2011) "Punto de vista antropológico sobre temas de la ciudad". En: *Anuario de Antropología Social y Cultural del Uruguay 2010-2011*, Departamento de Antropología social, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Udelar, Nordan editorial, Montevideo.

Romero Gorski, Sonnia (2010) *Instrumentos para pensar sobre la vivienda, barrio, centros históricos, ciudades*. (Materiales del curso Antropología de las Ciudades y del Taller de Urbanismo Activo, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y Facultad de Arquitectura, Universidad de la República, Montevideo).

ROTMAN, Mónica B. *Apuntes sobre la artesanía en Latinoamérica.* En: Boletín Unid@s.

Publicación de Fundación UNIDA. Año 2. N°22. 2005.

http://www.unida.org.ar/Bibliografia/documentos/Antropologia_Social/Pueblos_Indigenas/Apunt es_sobre_la_artesania_en_Latinoamerica_Rotman_PI_7.doc.- consulta del 16 nov. 2013.

Smith, Valene. Hosts and Guests the Anthropology of Tourism, University of Pennsylvania, 1989.

Taylor, S.J. & Bogdan, R. (2000) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós Básica, España.

Van Dijk, T. y Atenea Digital (2002) *El análisis crítico del discurso y el pensamiento social.* Atenea Digital, 1, 18-24. Disponible en http://blues.uab.es/athenea/num1/vandijk.pdf

Taylor, Charles. 1996 Fuentes del Yo, Barcelona, Paidós.

Tesis de Maestría defendida en noviembre 2013

"Tiempo libre y uso de Internet en niños y niñas en la actualidad. Un estudio comparativo entre los Barrios Pocitos y Tres Ombúes"

Luján Alsina
lujanalsina@hotmail.com

Presentación

La tesis, dirigida por el Dr. Nicolás Guigou, comprendió una investigación que tuvo como objetivo conocer las prácticas en torno al tiempo libre, así como también, el uso de internet en niños y niñas de hoy en día. La misma fue llevada a cabo en los barrios Pocitos y Tres Ombúes con niños y niñas entre 9 y 11 años inclusive, en los años 2010 y 2011.

Ambos barrios se ubican en zonas bien diferenciadas dentro de la ciudad de Montevideo, capital del Uruguay. En Pocitos predominan edificios de aproximadamente diez pisos, el índice de ingresos del hogar supera ampliamente la canasta básica y muchos de los adultos son profesionales o empresarios. En Tres Ombúes, el ingreso familiar promedio está en la línea de pobreza. Los adultos en su mayoría son obreros, empleadas domésticas o sus ingresos provienen de actividades ilícitas.

Modalidad del tiempo libre

Las representaciones del tiempo libre de ambos barrios, tanto niños, niñas como responsables de los mismos, lo señalan como "hacer lo que se quiera".

Sin embargo, en **Pocitos** desde las representaciones emblemáticas en situación con respecto al modo de habitar el tiempo-espacio, estaba fuertemente estructurado, luego de tal actividad debía devenir otra y otra. A su vez, los contenidos que debería tener el mismo estaban fuertemente reglado[1].

En **Tres Ombúes** también estaba presente la tensión entre las representaciones de hacer lo que se quiera y las representaciones emblemáticas en situación dado que

1. Los cumpleaños, están también fuertemente reglados: primero se recibe a los niños, luego comen, luego títeres, luego más comida, luego se disfrazan u otra actividad, y así se sigue en "orden", es difícil salirse de esos esquemas. En muchos cumpleaños no están los disfraces o títeres para que ellos los utilicen cuando lo deseen, sino adultos que marcan el ritmo y el modo, aún en un día de festejo.

luego del horario escolar en su amplia mayoría realizaban tareas domésticas. El que no realizaran otras actividades fuera del horario escolar en parte se debía a que en la zona no había ofertas que estimularan a los niños. La asistencia por parte de los niños y niñas a la ONG Proyecto Botijas estaba forzado por las madres ya que allí se daba la merienda y se les ayudaba a realizar los deberes.

Otro hallazgo complejiza lo antes expuesto; en algunas ocasiones, al ser interrogados tanto el niño, la niña, como las madres, decían que “el tiempo libre puede ser para hacer los deberes, estudiar”. Es entonces evidente que hay contradicciones entre las representaciones y la construcción situacional del tiempo libre.

Para pensar sobre estos hallazgos, en tanto fenómenos complejos, necesitamos tomar aportes de distintas líneas.

Tomando referencias de Michel Maffesoli (2004), podríamos decir que estos niños y niñas de hoy, hiper estructurados y reglados podrían, en situaciones de mayor libertad, recurrir a figuras del desorden. Ahora bien, desde otra perspectiva, podemos ver que la estructura ya contiene el desorden, y que ambos circulan en distintos planos de la vida de las familias.

Otra línea de interpretación tiene que ver con las tramas identificatorias familiares, teniendo en consideración de cómo cada uno va a moldear dichos rasgos según su subjetividad. En Pocitos, padres y madres tiene en general trabajos de muchas horas. En Tres Ombúes predomina una población de gente trabajadora, no hay profesionales, ni intelectuales. Vimos que niños de Tres Ombúes pueden percibir consciente e inconscientemente que la condición de trabajador manual es una vía de conseguir manutención, acaso concluyen que no se hace necesario recurrir a otras pistas? el estudiar no aparece como solución inmediata, se tiende a tomar lo alcanzable en el corto plazo. En condiciones de pobreza: “La situación puede caracterizarse como una “crisis de seguridad humana”….”La seguridad humana requiere enfrentar dos miedos esenciales: al ataque, o sea a ser agredido y la miseria, o sea la imposibilidad de organizar proyectos de vida y estrategias de sobrevivencia dignas dentro de una calidad de vida aceptable” (Domínguez - Di Nella, 1999, en Giorgi)

En el análisis consideré planteos de G. Deleuze (1995) en lo referente a “la sociedad de control”, donde las escuelas como instituciones disciplinarias han decaído. Situación que por sus características podemos vincular con lo observado durante la investigación etnográfica.

Ya no se estudia en la escuela exclusivamente. Vale decir los niños y niñas pueden aprender en el ciberespacio. En la etnografía se pudo observar cómo en el barrio Tres Ombúes muchos niños presentaban considerable motivación por aprender y enseñar; en los varones, esto giraba en torno al manejo de las computadoras XO (Plan Ceibal) y en las niñas con respecto a las coreografías. Habría que agregar otro aspecto dentro de esto, y es que entre ellos se enseñaban, había una jerarquización de lo fraterno, ya no solo en lo concerniente al ciberespacio, que podría ser en tanto “nativos digitales”, sino también en otros rubros. Entonces se podría decir que en el barrio Tres Ombúes los niños y niñas que mencionaron el estudiar como una actividad libre, sin obligatoriedad, también puede responder a que sus intereses personales implican otro saberes, que los motivan y a los que dedican horas de entrenamiento. Se puede agregar que en este barrio los niños son más “holísticos”, al decir de Duarte, Linhares, Taulois y Garcia[2].

2. http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_22/rbcs22_01.htm

Otro ítem es que "…en las sociedades de control nunca se termina nada: la empresa, la formación…" (Deleuze 1995: 280), esto hace recordar a la "voracidad" por el conocimiento en el barrio Pocitos, es como si los niños y niñas tuvieran que estar siempre aprendiendo algo.

De las familias que participaron de la etnografía se puede decir que hay una tendencia utilitarista en los procesos de subjetivización, bastante menos marcados en Tres Ombúes con respecto a Pocitos.

Uso de la computadora dentro del tiempo libre

Sobre la relación del niño o niña con la computadora, se puede decir que al observarlos, registramos un agenciamiento (al decir de Deleuze). Un agenciamiento niño-niña-computadora, relaciones que "hacen máquina".

El niño-niña con la computadora generan una composición que se aproxima al concepto de imagen-tiempo de Deleuze. En la medida que las conexiones que se operan entre niño computadora son fluidas, no contiguas, las percepciones y las acciones no se encadenan. Pude observar que a través del uso de la multiventana, pueden jugar, escuchar música, chatear y hasta estudiar.

Traen consigo una experiencia del tiempo que es dinámica, que habitualmente invalida la continuidad del antes y del después; se configura una constelación rizomática que no responde a una sucesión de causa efecto, sino obedece a un comportamiento aleatorio.

La noción de imagen-tiempo no se agota en la interacción con la computadora. Podríamos ampliarla a un modo existencial ya que los niños y niñas que participaron de la etnografía juegan a una cosa y luego otra, de forma fluida, sin una regulación lógica habitual.

Síntesis de resultados

Este modo existencial antes presentado, se puede conectar dentro de los hallazgos de la etnografía, con el aburrimiento. La mayoría de niños y niñas participantes de la investigación, cuando están con otros de su edad no se aburren, o al menos no tanto, siempre y cuando jueguen a distintas cosas. Parece ser, que pueden sostener la atención un rato, aunque no demasiado en cada juego, en total pueden pasar horas jugando, pero un rato en cada cosa.

Si bien la mayoría de los niños y niñas entrevistados, manifiestan que con lo que menos se aburren es con la computadora, de todas formas y por lo que dicen, queda claro que no es suficiente para captar todo el tiempo su atención.

Desde el psicoanálisis[3] el aburrimiento está/estaba básicamente pensado como dificultades en la conexión de la persona con elementos de su mundo interno. Por otra parte, algunos autores plantean que el aburrimiento da cuenta de la dificultad para sorprenderse[4].

Si bien los niños y niñas utilizaron la palabra aburrimiento, en la etnografía realizada, se puede decir que tiene otro sentido a los trasmitidos por los psicoanalistas. El aburrimiento se vio fundamentalmente como motor, dando lugar a lo nuevo. El aburrimiento vinculado a la noción de imagen-tiempo formaría parte de un modo existencial.

3. Tabbia, C. "El aburrimiento: la emoción anulada". http://www.gpbarcelona.org/doc/el_aburrimiento.pdf
4. http://www.tuanalista.com/Jacques-Lacan/17280/Seminario-26-La-topologia-y-el-tiempo-pag.34.htm

Tesis de Maestría defendida en diciembre de 2013

"Karu guasu. Entre encuentros y desencuentros los *Ava-Guaraní* y su representación y práctica del alcohol de los *'Karai'."*

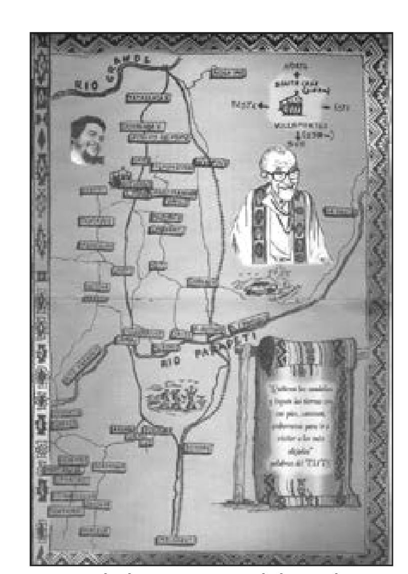
Fabrizio Martínez Dibarboure
martinezgrundel@adinet.com.uy

Introducción

La investigación se llevó a cabo en dos *Comunidades Ava-Guaraní*, pertenecientes a la *Capitanía de Kaaguasu*, del Municipio de Gutiérrez, Provincia Cordillera, Departamento de Santa Cruz, al sureste de Bolivia.

Se abordaron las comunidades de *Ipitacito* e *Itaimbeguasu*, para estudiar las *representaciones* y las *prácticas* que los habitantes de cada una de ellas, tienen sobre el alcohol introducido por los "Karai".

Se realizó un abordaje de tipo etnográfico. Utilizamos como técnicas de recolección de información la revisión bibliográfica, los antecedentes de investigaciones precedentes, las observaciones, los cuestionarios, las entrevistas y un diario de campo (donde día a día registrábamos nuestras impresiones) para analizar representaciones, percepciones, estrategias y prácticas.



Mapa de la *Ava rëta*, elaborado por un joven Ava-Guaraní.

La tutora fue la Dra. Oiara Bonilla, Museo de Antropología de Río de Janeiro, docente invitada en la Maestría en Antropología de la Región de la Cuenca del Plata.

Antecedentes

A nivel de investigaciones científicas precedentes, con respecto al estudio del "problema" del alcohol, queremos puntualizar que ya en el Primer Congreso Mundial de

las Ciencias Antropológicas y Etnológicas, celebrado en Londres en 1934, llegaron a la evidencia de lo que "resultó ser un caso clásico de experimentación natural: una sola especie (Homo sapiens), una sola sustancia (el alcohol) y una gran diversidad de comportamientos" (Langdon 2005: 22, nuestra traducción[1]).

Contemporáneamente estudios *etnomédicos*[2] realizados en Brasil con los Kaingang del Estado de Paraná (Kohatsu et Oliveira 1999), los Maxacali de Minais Gerais (Torreta 1997) y los Bororo de Mato Grosso (Quiles 2000), muestran un consumo elevado y generalizado de alcohol en población indígena (En: Ferreira & Coloma 2005).

Las investigaciones en el área de la Antropología de la Salud[3], nos acercaron al problema del consumo de alcohol, desde otras miradas.

Una investigación multidisciplinaria realizada por la Cruz Roja Suiza y el Ministerio de Justicia de Bolivia en el año 2006, nos dice que en Alto Parapetí (Departamento de Santa Cruz, Bolivia) perviven relaciones laborales servidumbrales en 26 haciendas, existiendo al menos 10 comunidades indígenas "cautivas". A cambio de vivienda y alimentación, las familias trabajaban las tierras de los hacendados. Los patrones fían o venden con sobreprecio coca, alcohol, ropa usada, aceite y otros alimentos y de esta forma se genera una situación de endeudamiento permanente producto de una forma de explotación "paternalista" de mano de obra, situación que se da, también, en otras zonas de Latinoamérica (Geffray 1996, Bonilla 2005). Los trabajadores no pueden salir de las propiedades en tanto no paguen sus cuentas acumuladas, las que puede llegar a ser vitalicias e incluso heredarse[4].

Aunque el abuso de alcohol, en los indígenas de Bolivia no es un fenómeno nuevo, hay pocas investigaciones que lo aborden, aunque sí ha sido estudiado en otras regiones de América Latina, Norteamérica y Australia.

Resultados

Diversos autores nos refieren que en el siglo XVI los guaraníes se expandían por regiones subtropicales de Argentina, Bolivia, Brasil, Paraguay y Uruguay. También, actualmente, encontramos a los guaraníes en el noreste de Argentina, en el centro-oeste de Brasil, en ambas regiones del Paraguay y estuvieron en el norte de Uruguay. Es decir abarcan, geográficamente, una gran extensión de la Cuenca del Plata.

Durante dos años, realizamos tres *mboupara*, es decir *visitas*, al chaco boliviano, en el marco del trabajo de campo[5], estando en total un semestre por la Provincia Cordillera. Las estadías (setiembre de 2009, enero-febrero de 2010 y setiembre-noviembre de 2010), se realizaron de esa manera porque era lo que nos permitían nuestras circunstancias familiares y laborales, pero las mismas nos posibilitaron tomar "distancia" e ir decantando lo vivido.

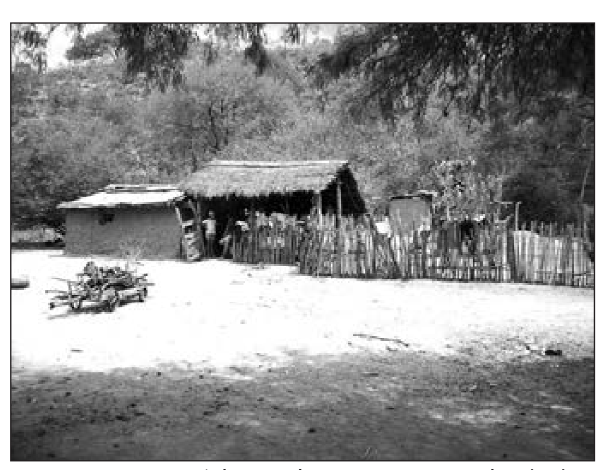
1. Original en francés.

2. "La antropología médica es una de las más importantes especializaciones de las ciencias antropológicas. Nacida con el objetivo de orientar la investigación antropológica en torno a las formas con las que, en las diferentes sociedades los seres humanos viven, representan y afrontan el sufrimiento y la enfermedad" (Pizza 2006: 267).

3. *Antropología de la Enfermedad, Antropología de la Salud, Antropología Médica, Etnomedicina,* etc, si bien pueden utilizarse como sinónimos, no obstante implican concepciones diferentes.

4. Viceministerio de Tierras. 26 de noviembre de 2008. Unidad de Promoción Indígena y Campesina. Boletín Nº 82. La Paz.

5. La visita (*mboupara*) de enero de 2009 fue introductoria y nos permitió definir en qué comunidades *Ava-Guarani*, de la Capitanía de Kaagusu, realizaríamos el trabajo de campo.



Mujer Ava-Guaraní de Itaimbeguasu preparando *chicha*.

Vemos así que, el *alcoholismo* corresponde al *"mundo de lo masculino"*, siendo el *alcohol* de los *karai* un componente *diabólico* en la segmentación familiar y comunitaria. Si bien se pueden emborrachar con *chicha* difícilmente haya mayores problemas; en cambio las borracheras con *alcohol* originan muchas dificultades de violencia doméstica (tradicionalmente no sucede en la cultura guaraní) y otros problemas familiares y comunitarios. El guaraní que se emborracha con el *alcohol* del *karai*, por lo general adopta una postura de desprecio hacia su familia y comunidad, exteriorizando todo el odio sufrido y que tiene internalizado por siglos de opresión, comportándose como un *karai* que, bajo los efectos del alcohol, denigra a los suyos, verbal y físicamente, dejando de hablar en guaraní y hablando en castellano cual si fuera un "patrón"…

Hay que tener en cuenta, fundamentalmente, lo que piensan las mujeres en las comunidades. Todas, también, unánimemente condenaron el consumo de alcohol y a la hora de las prácticas, salvo en las fiestas de navidad y en el *arete guasu*, suelen no beber alcohol.

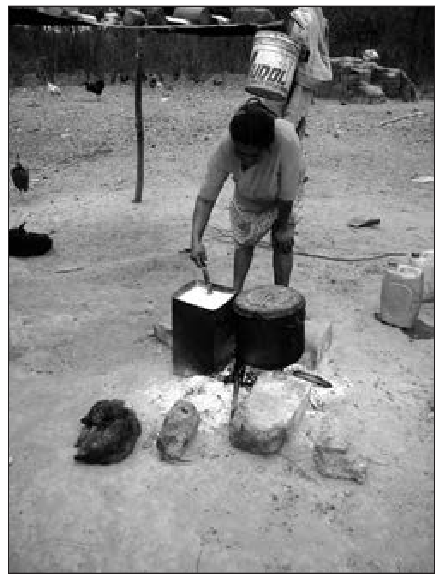
Junto a la "visión" femenina, otros factores de protección que tienen los Ava-Guaraní, a tener en cuenta para contribuir a la prevención, es la unidad alrededor de la *Asamblea del Pueblo Guaraní*; la misma se inserta en la realidad actual del Estado Plurinacional de Bolivia defendiendo y promoviendo el *modo de ser* guaraní. Otro aspecto a considerar, es la muy alta estima que los comunarios tienen hacia la institución escolar, de ahí que, desde la misma, se podría seguir fomentando el valor de la cultura guaraní, sobre todo en el consumo de su bebida tradicional como instrumento de unión e identidad.

Aparte del alcoholismo, producto de la *transformación* de los patrones de consumo en las comunidades, en las mismas se encuentran graves problemas de salud ligados a sus "costumbres". Por ejemplo, las enfermedades más prevalentes como el *Mal de Chagas* (que afecta a toda la población) y los problemas respiratorios y gastrointestinales, que afectan particularmente a los niños, tienen mucho que ver con los estilos de vida y el entorno, en lo que respecta a viviendas inadecuadas (sus construcciones de paredes de tierra y techos de paja, se convierten en lugares propicios para cobijar a la vinchuca, que es el vector portador del Mal de Chagas), carencia de servicios de agua potable y red de saneamiento básica y, por último, los hábitos de higiene (como un sencillo lavado de manos previo a la ingesta de alimentos)… nos hacen recordar lo que estaba escrito en grandes carteles en las Postas de Salud: *"ñanoi vaera teko röisa ikavigue vae ndepope öi… la clave para una buena salud está en tus manos"…*

El "abordaje sanitario", de una persona con problemas de consumo de alcohol, lo tenemos que realizar desde un enfoque integral. Para el mismo, la Antropología tiene mucho para aportarnos, dado que "la antropología (cuyo objeto científico es el ser humano y sus variedades diacrónicas y sincrónicas), contempla en toda su extensión

la complejidad de la identidad que va desde lo biológico, lo psíquico, lo social a lo cultural… con un sentido muy denso para cada uno de estos dominios, ya que a su vez están compuestos por múltiples elementos, categorías y según una enorme cantidad de condicionantes, ambientales, históricas y otras" (Romero 2007: 166).

Muchas veces, por las dificultades propias de los equipos de salud (como de cualquier colectivo humano), se nos desdibujan estos insumos. Aunque nos parezca algo sencillo, un adecuado acercamiento y una mejora sustancial en la atención sanitaria, implica la capacidad de *escuchar*… eso nos aportó, fundamentalmente, la aplicación del método etnográfico…



Celebración de los "fieles difuntos", en el cementerio de Ipitacito, donde se acostumbra llevar como ofrenda al difunto aquello que le "gustaba". Bajo la segunda cruz puede observarse un vaso de alcohol y debajo de la tercera cruz una caja de vino.

Bibliografía citada

Achilli, Elena. 2005. Investigar en Antropología Social. Los desafíos de transmitir un oficio. Laborde. Rosario.

Albó, Xavier et al. 1989. Para comprender las culturas rurales en Bolivia. Cipca. La Paz.

Bolivia. Viceministerio de Tierras. 26 de noviembre de 2008. *Unidad de Promoción Indígena y Campesina.* Boletín Nº 82. La Paz.

Bonilla, Oiara. 2005. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmología paumari. *Mana*, 11(1): 41-66.

Chamorro, Graciela. 2004. Teología guaraní. Abya- Yala. Quito.

Chumiray, Guido. 2005. Apuntes para la historia del pueblo guaraní en Bolivia. Teko Guaraní. Camiri.

Clastres, Hélene. 1993. La tierra sin mal. El profetismo tupí-guaraní. Ediciones del Sol. Buenos Aires.

Ferreira, Luciane & Coloma, Carlos. 2005. Approche intraculturelle destineé à réduire les dommages liés à la depéndanse à l' alcool chez les Mbya-Guarani du Rio Grande do Sul, au Brasil. *Drogues, santé et société*, 4(1): 175-216.

Geffray, Christian. 1996. Le modèle de l´ exploitation paternaliste. En: Lusotopie, pp. 153- 159. P. Léna et al (comp). Karthala. Paris.

Hirsch, Silvia. 1997. Construcción de las identidades en la frontera: el caso de los indígenas guaraníes de Argentina y Bolivia. V Congreso Argentino de Antropología Social. La Plata.

Langdon, Esther. 2005. L' abus d' alcool chez les peuples indigènes du Brasil: une évaluation comparative. *Drogues, santé et société*, 4(1): 15-52.

Lévi-Strauss, Claude. 1968. Antropología estructural. Eudeba. Buenos Aires.

Lévi-Strauss, Claude. 1970. El pensamiento salvaje. Fondo de Cultura Económica. México.

Lévi-Strauss, Claude. 1993. Raza y cultura. Cátedra. Madrid.

Nasini, Iván & Ortiz, Elio (ed). 1998. Fray Pedro León de Santiago: Diccionario guaraní-castellano y castellano-guaraní (1791). Teko Guaraní. Camiri.

Ortiz, Elio. 2004. Toponimia guaraní del Chaco y Cordillera. Ensayo lingüístico, etnográfico y antropológico. Teko Guaraní. Camiri.

Pizza, Giovanni. 2006. Antropología Médica: una propuesta de investigación. En: Introducción a la Antropología Social y Cultural, pp. 267- 291. C. Lizón (ed). Akal. Madrid.

Romero, Sonnia. 2007. Interrogaciones en torno a la cuestión “afro” y la discriminación en Uruguay, escenario para transformaciones identitarias. En: Trayectos antropológicos, pp. 161- 173. N. Guigou (comp). Nordan. Montevideo.

Tesis de Maestría defendida en diciembre 2013

"Dispositivos estatales, moralidades y dones envenenados: aproximaciones etnográficas a las relaciones de intercambio de pasta base de cocaína"

Marcelo Rossal
mrossal@yahoo.com

RESUMEN

La tesis que aquí se resume, dirigida por Sonnia Romero, fue producto de un proceso de investigación etnográfico que incluyó aproximaciones a tres espacios sociales distintos: las calles céntricas (teniendo como interlocutores a adolescentes y jóvenes viviendo sin techo), un barrio periférico de Montevideo (con usuarios de pasta base de cocaína) y la cárcel (un dispositivo carcelario ideado para presos sin antecedentes). La tesis se estructuró en función de los espacios etnografiados y se presentan algunas reflexiones sobre las trayectorias de estos usuarios de pasta base de cocaína (PBC), los sujetos más vulnerables del mercado de las drogas; en general, reflexiones con estos sujetos.

Problemas, objetivos y métodos

El trabajo se enfoca en la discusión sobre el lazo social y el intercambio de sustancias ilegales. Partiendo del supuesto de que la base del lazo social es el intercambio se toma en consideración el caso de cuando el intercambio se produce en un mercado ilegal -necesariamente (re)productor de violencia-; mercado que es ilegal porque en él se hacen transacciones con mercancías ilegalizadas por la normativa nacional e internacional. Asimismo, la investigación se realizó en momentos de discusión en Uruguay sobre la legalización de una de las drogas ilícitas (cannabis) lo cual también es analizado en el trabajo: mientras el gobierno uruguayo plantea la regulación del mercado de marihuana, propone medidas más duras en relación al tráfico y comercialización de pasta base de cocaína, lo cual implica contradicción de la política descriminalizante. Dicha política es producto de una convicción: el desencadenante de la violencia social, que se asocia con las drogas, se debe en gran medida a la ilegalidad del mercado de drogas, más que a los efectos psicofísicos de las sustancias mismas.

En nuestro trabajo pudimos apreciar trayectorias de usuarios problemáticos de drogas muy diferentes, sin embargo, algo que las caracteriza a todas es su inicio como recreación y goce, y luego un desarrollo -cuando hay uso problemático- de problemas familiares y pérdida de estima (tanto la propia como la de los otros). En cuanto a la participación del mercado de las drogas, el inicio del consumo se relaciona con dones

entre amigos y conocidos mientras que, con el desarrollo de un uso cotidiano, se ingresa en una esfera de toma y daca (Bourdieu, 1997). Esto nos llevó a pensar en la cuestión del don y el lazo social: el intercambio fundacional que viera M. Mauss (1971, 1ª. Ed. 1950) se troca, rápidamente, en una esfera mercantil perseguida por el Estado. Se pasa rápidamente de dones entre personas al intercambio entre individuos criminalizables[1]. Las sustancias y los sujetos del intercambio son maldecidos por la legislación penal haciendo que los dones y las transacciones producidas con estas sustancias queden "envenenados". *Poisonedgift* (Murray, 1990). Pues no me refiero a sustancias-veneno, sino a "dones-envenenado"s y a "transacciones envenenadas".

Y ello ocurre porque en Uruguay el consumo de drogas es lícito, pero el intercambio y comercialización de sustancias ilícitas está penalizado. Planteamos que allí radica un problema fundamental. Muchos usuarios de drogas (no criminalizables en tanto tales), deben participar de una forma u otra en el mercado de drogas con lo cual pasan a ser sujetos de un intercambio ilegal y por tanto caen en el riesgo de ser criminalizados.

En el caso uruguayo, la Ley 19.172 (Regulación del cannabis) ofrece protección a los usuarios de marihuana, mientras que los usuarios de PBC[2] seguirán a merced de los estigmas que portan, de la demagogia represiva que los enfoca como delincuentes y de la violencia que es inherente al mercado ilícito (Silva de Souza, 2004).

El proceso de descriminalización del consumo de drogas a escala global llevará a que los distintos países tengan las tensiones en las que enfoca la tesis para el caso uruguayo, pero la descriminalización del consumo y la regulación de los mercados de los mercados luego pareciera ser un proceso de carácter civilizatorio (Elias, 1988), de difícil reversibilidad, y en el Uruguay -más allá de controversias y contradicciones-, parece estar en una suerte de vanguardia universal.

Referencias bibliográficas

Bourdieu, P (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama, Barcelona.

Elias, N (1988) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas.* Fondo de Cultura Económica, México.

Mauss, M (1971) Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas, en: *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid (1ª ed. en francés 1950).

Murray, T. H. (1990). The poisoned gift: AIDS and blood. *TheMilbankQuarterly*, 205-225.

Suárez, H y Ramírez, J (2014) Los desposeídos, en: Rossal, M y Suárez, H, *Fisuras*. *Dos estudios sobre pasta base de cocaína en Uruguay, aproximaciones cuantitativas y etnográficas*. FHCE – OUD – SND, Montevideo.

Silva de Sousa, R (2004) Narcotráfico y economía ilícita: las redes del crimen organizado en Río de Janeiro, *Revista Mexicana de Sociología*, 66.

1. Para el caso de la marihuana es interesante apreciar cómo entre los cultivadores el intercambio de dones es muy común y la sustancia suele quedar fuera de una esfera mercantil. En ese caso el riesgo está dado por la prohibición de cultivar, pero ésta ha sido regulada por la nueva ley 19.172, y el cultivo limitado de la planta es legal, ya sea en el hogar o mediante clubes destinados para tal fin.

2. Los usuarios actuales de PBC son personas de mayor edad que antes (29 años promedio, lo que podría mostrar consumos crónicos y menos ingreso de nuevos usuarios de PBC al mercado, al menos para Montevideo), con gran vulnerabilidad asociada a escolarización deficiente, vida en la calle y participación en el mercado laboral informal (Suárez y Ramírez, 2014) Aquí el ensayo de soluciones no parece sencillo, pues si bien la estrategia de reducción de riesgos y daños (RRD) se impondría como la más adecuada los esfuerzos en este sentido son incipientes y, a modo hipotético, podría decirse que topan con un campo de los técnicos en "adicciones" que no siempre están dispuestos a pensar en los términos de una estrategia de RRD, por más que el Estado uruguayo la tenga entre sus definiciones estratégicas desde hace una década.

Eli Bartra, *Mosaico de creatividades. Experiencias del arte popular*

Eli Bartra, Colección Abate Fría 12, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2013. 191 pp.

Reseña de Alba Hortencia González Reyes
Doctora en Historia y Estudios Regionales. Universidad Veracruzana campus Poza Rica Veracruz, México.
albagonzalez@uv.mx

Mosaico de creatividades experiencias del arte popular es en sí misma una experiencia estética multiforme que toma relevancia por la temática innovadora, sobre todo por el engarce que Eli Bartra efectúa entre los estudios feministas, la metodología y la historia del arte en vinculación a la existencia de la creatividad femenina. Dos elementos de mayor importancia: el primero es la presentación de una metodología para el estudio del arte popular desde un punto de vista no androcéntrico donde se confirma la existencia de creatividad artística en vinculación con el cuerpo femenino.

A ese mosaico se le agrega un segundo y oportuno punto, la reflexión teórica; con ese ejercicio de escritura de descripción densa a la manera de Clifford Geertz, además de la cercanía a las historias de vida y, sumando además, una narrativa cambiante entre una y otra de las diferentes experiencias sobre el arte popular que se fueron hilvanando entre 2005 y 2010, en comunidades de diferentes países del mundo, a decir: Brasil, Japón, Nueva Zelanda y México.

La discusión teórica feminista y la experiencia de trabajo de campo conforman los cuatro capítulos del texto que ofrecen una contrribución para el avance en los estudios de género y el arte popular. En todos y cada uno de ellos está ese compromiso del que habla Bartra de "contribuir a la transformación del campo artístico para visibilizar al género femenino y su arte [así como] explorar las diferencias de género en el proceso de trabajo y en la iconografía para una mejor comprensión de este arte, así como de las mujeres involucradas".

Por la pluma de Eli Bartra conocemos el árbol genealógico con la organización familiar en el negocio de las figuras de barro. Y en la construcción de sus párrafos, también vamos entendiendo los esfuerzos, competencias y rivalidades de oficio; pero también nos acerca a ellas, las mujeres detallistas, previsoras, proveedoras de vida e inspiradoras de creatividad.

Esas que viajan y salen al mundo para mostrar sus árboles de vida de barro que cómo bien dice la informante Isabel Castillo: arboles de vida que son paraíso y por eso hay abundancia de todo. La alegoría de la vida, se extiende hacia otra figurilla de barro denominada muerte bailarina, piezas figurativas de calacas vestidas con extensos faldones coloridos como si posaran y/o bailaran. Pues la muerte también baila, tienen movimiento, sonrisas y colores.

Como el movimiento de los holanes de la falda de las muertes bailarinas, Bartra nos lleva de la descripción etnográfica a la narrativa estética y de ahí al relato acerca de la transformación de las mujeres que de la depresión fueron al empoderamiento. En el árbol se secan troncos para dar paso a nuevas ramas y en la vida de esas artesanas de Isucar algunas experiencias las encaminaron a la decisión de cambiar su historia, dieron muerte a la subordinación para dar oportunidad a la decisión de ser pequeñas empresarias.

Y con la fórmula del cuento de "había una vez en un lejano país", Eli nos lleva hasta Nueva Zelanda, el país insular de Oceanía al suroeste del Océano Pacífico para mostrarnos los tejidos de fibra de lino bolsas-canastas que elaboran mujeres maorís. Con interés antropológico la autora nos acerca a los mitos maorís en relación con la preparación de las fibras y el proceso de elaboracion de las canastas.

Con el apoyo de la voz narradora de Judy su informante maorí, Bartra escribe acerca de las creencias sobre la menstruación, esa potencial energía que puede, incluso, secar y matar las plantas de lino. El relato continúa diciéndonos de las prohibiciones para las mujeres jóvenes al ejercicio de tejer, contrario a las ancianas mujeres sabias, las mejores en el tejer. La menopausia como generadora de creatividad para la confección de la cestería que servía para acarrear y guardar alimentos.

Cabalgando entre la tradición y la modernidad las mujeres maorís hablan de recuperar las técnicas tradicionales del tejido. Esta tarea de recuperación les permite mantener un elemento de saberes ancestrales de la cultura maorí, pero sobre todo para colocar en el centro los tejidos taonga (como algo muy preciado) para honrar a los y las *tipuna* o ancestros.

Nos dice Eli Bartra que *Raranga* no significa tejeduría, más bien es un símbolo "que evoca memorias tribales ancestrales; es también un símbolo de la sobrevivencia de la cultura maorí y evoca sentimientos de unidad y fraternidad o sororidad. Para entender verdaderamente el espíritu de tejer, la tauira o aprendiz, necesita trabajar con una tejedora que entienda estos principios y esté preparada para compartir su conocimiento".

Las kete o cestas bolsas maorís le suman al tejido del lino, significado y valor con las narrativas que amarran al objeto con sus orígenes, de esta manera el valor simbólico y espiritual le da un plus a este objeto de arte popular. Si Bartra inició su relato como un cuento termina con palabras de ilusión, mencionando a una de las abuelas de la antropología Margaret Mead "Donde ahora tenemos unas pautas de conducta para hombres y otras para mujeres, solo tendríamos las que expresan los intereses de individuos dotados de muchos tipos de cualidades. Existirían normas éticas y simbolismos sociales, un arte y una forma de vida compatibles con cada conjunto de cualidades".

Durante su estancia en Japón en el 2006, Bartra nos introduce a más conocimiento del arte popular y en específico de las artesanías tradicionales. En el tercer capítulo ella nos presenta las lacas shunkei del pueblo Hida Takayama de origen rural y las raquetas decoradas o hagoitia de Tokio de origen urbano. Y dos elementos se recuperan de esta experiencia etnográfica. Por una parte, la autora nos muestra que de la necesi-

dad puede surgir la cohesión. La organización de gremios artesanos para defenderse de la ferocidad del mundo neoliberal competitivo y de mercantilización, a través de cooperativas, pero también de una Ley de protección de las propiedades culturales o patrimonio tangible e intangible.

La Asociación para la Promoción Industrial de Artesanías Tradicionales en el Japón que promueve el Reconocimiento Oficial de Maestro en Artesanías. De 4592 Master Crafsmen, 520 son mujeres; sin embargo, ellas parecen estar invisibles en este mundo de las artesanía, aunque no de la creatividad. De nuevo, Eli Bartra nos conduce a un viaje con un recorrido por el tiempo cuando nos cuenta el origen de la Takayama-shikei, su proceso de creación y los rituales que los artesanos tenían que seguir para el proceso de creación de las lacas, por cierto todo un reto a la paciencia.

Cuando pareciera que la narración se va a convertir en un análisis sociológico, la autora con destreza nos introduce en la historia de cómo surgen los personajes hagoita, cuyos gestos están determinados por el rango social, porque "no es lo mismo una geisha que un ama de casa, una princesa o una criada" (: 148). Los gestos en los personajes femeninos son inmutables, tal como el teatro kabuki actuado por mujeres.

Este antiguo tipo de performance, siglo XVI, resulta interesante dentro del relato de la sobriedad de las artesanías Hagoita de Japón que de cultura popular se hizo cultura visual. Y siguiendo las palabra de la autora quien escribe que "en virtud de la invisibilidad constante y persistente aplicada a las mujres y su trabajo, resulta imprescindible enfocarse en ellas para sacarlas a la superficie. En los libros japoneses sobre artesanado las mujeres se hallan prácticamente ausentes".

Con esa imagen no se puede dejar de comparar y pensar en las mujeres indígenas de México: nahuas, otomíes o totonacas que aparecen en fotografías e ilustraciones de libros de arte, pero que de ninguna manera han alcanzado un mínimo de ese discurso acerca de empoderamiento. Y con esa sensación de desazón, cambiamos la página para encontrarnos con el último capítulo. Cuyo título vuelve a atrapar al lector: "La sonrisa de la luna. Arte popular de Brasil y el proyecto Abayomi" y nos regresa al paisaje familiar de trópico, esta vez brasileño.

Dos claras explicaciones nos presenta la autora para conocimiento del lector: una, la diferencia entre artesanía y arte popular en Brasil. Artesanía con una función utilitaria y el arte popular tiene demás de lo ornamental, una función mágico religiosa o lúdica. Esa función estética y para el goce, para la sensibilidad, las emociones, la risa, la fe y la conciencia. La segunda explicación gira en torno a la organización del trabajo desde las cooperativas. Ejemplo de la sororidad como estrategia laboral ante las desventajas sociales.

Cabe también mencionar el ejercicio de las políticas en la educación popular en Brasil puede ser otro factor que favorece el trabajo organizado femenino. De ahí nace *Abayomi* la asociación de mujeres negras –palabra yoruba que significa mi presente, mi momento–, con un proyecto político entre las manos en la confección de muñecas artesanales, para deleitar en la contemplación. Estas artesanas, también pertenecen a la Red Nacional de Derechos Reproductivos, de la Red contra la Violencia hacia la Mujer y de la Red de Mujeres Negras Latino-caribeñas. Uno de los problemas que enfrenta esta asociación es el de la gestión de sus obras y por tanto, la comercialización de su producción.

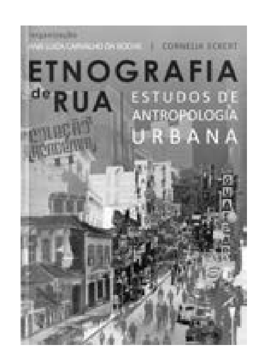
Rescatan la mitología popular para la elaboración de sus muñecas. Con sus muñecas estas mujeres contribuyen a reparar el olvido hacia las mujeres negras, por medio de la dinámica reivindicadora lúdica de la negritud femenina.

Cabe mencionar que este libro además de las experiencias de mujeres artesanas, es una base que nos ofrece riqueza bibliográfica, de tal manera que quienes se interesen por la cultura popular, el arte popular, la artesanía con enfoque de género y además del proceso de empoderamiento de mujeres con oficio artesanal, tienen una buena oportunidad de conocer este texto que nos lleva a viajar por dos islas del Pacífico y por dos países latinoamericanos que hermanan experiencias de mujeres artesanas. Eli Bartra nos muestra su conocimiento y nos acerca a la cultura visual del arte popular y las artesanías de *otra manera.*

Mosaico de creatividades. Experiencias del arte popular. De Eli Bartra, Colección Abate Fría, Universidad Autónoma de México, 2013. Comentarios de Alba Hortensia González Reyes, de la Universidad Veracruzana, México.

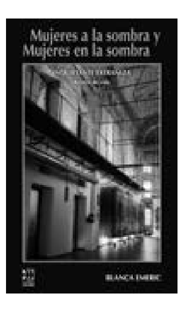






Antropologia Da e Na cidade. Interpretações sobre as formas da vida urbana. De Ana Luisa Carvalho de Rocha y Cornelia Eckert. Marcavisual, Porto Alegre, 2013. Colegas antropólogas, UFRGS, Brasil. Ana Luisa Carvalho de Rocha y Cornelia Eckert recogieron su importante producción en estudios urbanos y también organizaron libro colectivo sobre *Etnografía de Rua. Estudos de antropología urbana*. UFRGS-Editora, Porto Alegre, 2013.

Mujeres a la sombra y Mujeres en la sombra. Inquietante extrañeza. Relatos de vida. De Blanca Emeric, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 2013. B. Emeric, antropóloga realiza investigación e intervención en medio carcelario de mujeres en Montevideo. Cruza labor profesional con vivencias propias en período de encarcelamiento bajo el régimen de facto en Uruguay.



Normas de Publicación del Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay

Se encuentran definidas de forma estable las Secciones que componen el índice: 1. *Editorial,* 2. *Estudios y Ensayos*, 3. *Avances de investigación*, 4. *Dossier,* 5. *Notas, noticias, eventos.* Todo material que se presente debe ser inédito.

Los artículos sometidos a lectura arbitrada por pares, en sistema "doble ciego", van en la Sección 2 dedicada a *Estudios y Ensayos.* La normativa para esta sección es la siguiente: los artículos no podrán superar los 50.000 caracteres (20 páginas, en cuerpo 12 e interlineado sencillo), incluyendo la bibliografía. También deben contar con resumen en español de hasta 250 palabras (1500 caracteres, aprox.) y cinco palabras clave, y título, resumen y palabras clave en inglés.

Las pautas a seguir para la bibliografía en todos los casos son:

Si es título de libro:

Alzugarat Alfredo, 2007. *Trincheras de papel*. *Dictadura y literatura carcelaria en Uruguay*, Montevideo, Trilce.

Si es título de capítulo de libro:

Carriquiry Margarita, 2010. "Identidad y literatura en el Uruguay", in Rita Carla Maria, a cura di, *Un Paese che cambia. Saggi antropologici sull'Uruguay tra memoria e attualità*, pp. 137-162, Roma, Cisu.

Si es título de artículo en revista:

O´Donnell, Guillermo, 2000. "Teoría democrática y política comparada", *Desarrollo Económico – Revista de Ciencias Sociales,* Volumen 39, Nº 156, IDES, Buenos Aires, enero-marzo, pp. 519-570

Si está tomado de la web:

Engels, F. "Contribución al problema de la vivienda" (de las Obras Escogidas, de Marx y Engels, tomo 3, pp. 314-396), disponible en: http://www.nouvelleage.org/eng001.pdf

Las fotos, dibujos o mapas deben venir en archivo separado, con una resolución mínima de 250 píxeles por pulgada. Se admiten notas al pie de página. Las citas

dentro del texto, incluyendo material publicado en Internet, tienen que llevar la referencia del autor, fecha y página, debiendo figurar los datos completos en la bibliografía al final.

Se aceptan trabajos en formato de artículos de carácter original, con preferencia que versen sobre la temática de la convocatoria, en idioma español, portugués. Publicamos asimismo artículos traducidos y textos breves en otro idioma si la comprensión no plantea mayores problemas.

Los autores deberán enviar en un pie de página sus datos personales y profesionales: nombre de la institución, función que desempeña, teléfono, dirección y e-mail.

Las notas deberán ir a pie de página, nunca al final.

Las referencias bibliográficas dentro del cuerpo del texto deben aparecer con el siguiente formato: Apellido del autor-año de edición-página. Ejemplo: (Bourdieu, 1995: 57).

Los trabajos recibidos serán remitidos a evaluadores externos designados por el Comité Editorial. El proceso de evaluación es anónimo para ambas partes y tiene una duración de 30 días.

En caso de que el Comité Editorial no dé respuesta a los autores pasados dos meses de haber entregado el artículo, éstos tienen el derecho de retirarlo, previa comunicación a los editores.

Una vez que el artículo sea aprobado por el evaluador, la decisión será comunicada a los autores para su publicación. A partir de ese momento, los autores tiene 20 días para hacer los cambios necesarios y no podrán, sin autorización del Comité Editorial, presentar los artículos a otras publicaciones. Los trabajos son publicados gratuitamente y cada autor recibe, sin cargo, dos ejemplares del Anuario. Por acuerdo con la editorial no se cobran derechos de autor.

El Comité Editorial se reserva el derecho a hacer correcciones de estilo que estime pertinentes.

El envío de trabajos significará la aceptación de las precedentes normas y condiciones de publicación por parte de los autores.

La convocatoria para el Anuario 2015 se difundirá a partir del **15 de setiembre hasta el 15 de diciembre de 2014**. Consultas, contacto y recepción de los artículos: **anuarioantropologia@gmail.com**

OTROS TITULOS DE LA EDITORIAL

Memorias de un Peludo: de Colonia Palma al exilio en Suecia
Ruben Santana Pérez

Diálogos y controversias
Cornelius Castoriadis, Octavio Paz, Francisco Varela y otros

La dimensión perdida: la deshumanización del gigantismo
Manfred Max-Neef

Expropiación de la salud
J. Portillo y J. Rodríguez Nebot (comp.)

Medicalización de la salud
J.P. Barrán, R. Bayce, A. Cheroni y otros

Madres e hijos en la Ciudad Vieja
Sonnia Romero Gorski

Necesidad de la utopía
Fernando Aínsa

Desarrollo a escala humana
Manfred Max-Neef

El sexismo en el aula
François Graña

El imaginario social
Eduardo Colombo

La sociedad contra la política
Bookchin, Castoriadis, Lefort y otros

Pensamiento uruguayo
Yamandú Acosta

Sociología de la dominación
Alfredo Errandonea

El espacio político de la anarquía
Eduardo Colombo

Trayectos antropológicos
L. Nicolás Guigou

Sujetos en movimiento
Tomás R. Villasante

Entre la historia y la libertad Luce Fabbri y el anarquismo contemporáneo
Margareth Rago

Historia de la ecología
Jean Paul Deléage

Las empresas alternativas
Luis Razeto Migliaro

Economía solidaria
Caterine Galaz y Rodrigo Prieto

www.nordan.com.uy



El volumen 2014 del *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay* sale más tarde que lo habitual, es un hecho, aunque la razón principal no se vincule con decaimiento alguno o duda sobre la necesidad de su existencia y duración, sino todo lo contrario. Nos sorprendió una crisis de crecimiento. Al recibir un aluvión de propuestas para las diferentes Secciones, sobre todo para publicar *Estudios y Ensayos*, tuvimos que ampliar la base de evaluadores, procesar las devoluciones de dictámenes a los autores y luego esperar el retorno con las correcciones solicitadas.

En varios casos el proceso todavía no concluyó, por lo cual ya abrimos una carpeta con trabajos aceptados con modificaciones recomendadas, que una vez realizadas serían incluidos en el volumen 2015!

La convocatoria temática para *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay, 2014,* se basó en un eje de reflexión de actualidad: *Etnografía y Antropología. Bordes y cruces disciplinarios,* logrando amplia respuesta, seguramente porque se ubicó en un punto al que están llegando o en el que ya están debatiendo colegas de diferentes países y trayectorias académicas.

En esa coyuntura nos resulta grato decir que para el volumen 2014, tuvimos que asumir el creciente interés de investigadores de la región y de más lejos, sin olvidar el espacio que reservamos siempre para las contribuciones de colegas uruguayos/as, que investigan en el país o en el extranjero.

La *versión electrónica* del anuario se publica entera. Se ubica en el sitio de UNESCO-Montevideo, con el apoyo del Programa de Ciencias Sociales y Humanas.

Apoya Programa SHS de UNESCO para la versión electrónica y financia parcialmente Editorial Nordan-Comunidad para el formato papel.

http://www.unesco.org.uy/shs/es/areas-de-trabajo/ciencias-sociales/publicaciones.html

Acceso a través de la página de Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, www.fhuce.edu.uy





ISSN: 1510-3846

